#2

# ISTINA

## SOMMAIRE


CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Le renouveau copte

La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce

ORIENT ET OCCIDENT

Catholiques et Orthodoxes à la veille du Concile

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Signification ecclésiologique du renouveau cénobitique protestant

Les différences compatibles avec l'Unité dans la tradition de l'Église ancienne



UE TRIMESTRIELLE • 1961-1962 • N° 2 • AVRIL-JUIN
TINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

# Sortir du ghetto

*Ce n'est pas — on le devine — des conditions de vie trop souvent imposées par l'histoire aux israëlites de la diaspora que nous voulons parler ici. Ni, non plus, de cette politique, familière aux états totalitaires, qui tend à restreindre la vie religieuse — et en tout premier lieu la vie chrétienne — aux limites du sanctuaire et de la sacristie, lui interdisant non seulement toute influence sur la marche des affaires publiques mais toute imprégnation des activités humaines. Ce qui retiendra notre attention c'est la fâcheuse tendance où nous sommes trop souvent de nous replier sur nous-mêmes, dans le domaine confessionnel, cherchant à développer, comme en vase clos, notre connaissance et notre mise en œuvre du mystère de notre foi chrétienne. On a souligné à juste titre que l'une des caractéristiques fondamentales de l'appel à l'unité, si largement diffusé et si largement écouté aujourd'hui au sein de toutes les confessions chrétiennes, était précisément de réagir contre cette tendance à l'isolement dont les siècles précédents furent si profondément marqués. De toutes parts on n'entend plus parler que d'ouverture et de dialogue. Il faut s'en réjouir, sans toutefois se trop hâter de croire que la réalité réponde toujours entièrement désormais à ces mots d'ordre si volontiers proclamés aujourd'hui.*

*
* *

*La première remarque que nous devions faire à ce sujet, c'est précisément qu'il ne suffit point qu'il y ait contact pour qu'il y ait dialogue. Il y a des dialogues de sourds et il est bien à craindre que beaucoup de dialogues qu'on appelle œcuméniques ne se situent encore trop exclusivement à ce niveau. On s'en tient alors au premier aspect du dialogue qui est d'offrir l'occasion de se faire entendre d'autrui; l'on est beaucoup moins préoccupé d'écouter soi-même ce qu'autrui pourrait avoir à nous apprendre. Le dialogue n'est qu'apparent. Il n'y a de vrai dialogue que celui qui s'instaure au-dedans de nous-mêmes, dans la mesure où la réplique qui nous est offerte devient l'objet de notre propre préoccupation. C'est à ce prix, en effet, que la part de vérité de la pensée d'autrui peut enrichir la nôtre et, au besoin, la rectifier. Sortir de soi, dans ce domaine, c'est, avant tout, accueillir autrui en soi-même. Que notre interlocuteur fasse de même et le dialogue sera réciproque; qu'il s'en abstienne, tout profit n'en sera pas pour autant perdu pour*

*nous. L'authenticité, la vérité d'un dialogue se mesure à l'ouverture qu'il implique chez chacun des interlocuteurs à la pensée de l'autre.*

*
* *

*Ce sont là réflexions courantes dont nous n'avons pas de peine à tirer des leçons dans notre comportement quotidien. Il est plus rare que nous y soyons attentifs lorsqu'il s'agit de notre vie religieuse, surtout si du dialogue individuel nous passons au dialogue collectif. Et point n'est besoin, pour éprouver la difficulté qui s'y oppose, de sortir de nos propres limites confessionnelles. C'est un fait que l'esprit de parti — et nous ne parlons ici aucunement de politique — se manifeste au sein de tous les groupements humains et qu'il n'épargne pas les communautés chrétiennes les plus légitimement fières ou les plus scrupuleusement soucieuses de sauvegarder leur unité. Singulier mélange de dispositions affectives et — il faut bien le dire — de déficiences intellectuelles qui se conditionnent d'ailleurs réciproquement : il y a toujours, en effet, une obnubilation de l'esprit à la source de toute attitude passionnelle et celle-ci à son tour met l'esprit hors d'état d'atteindre pleinement au vrai. Point n'est besoin de fournir ici des exemples : il suffit d'ouvrir les yeux pour saisir en action les querelles de tendances qui, à l'approche du concile, connaissent un regain de vigueur. S'il est rare qu'elles alimentent ouvertement la chronique de la presse religieuse, on peut en mesurer l'âpreté à certaines prises de positions récentes fort officielles qui, s'il ne dépendait que d'elles, restreindraient singulièrement, sur certains points du moins, la liberté de délibération des assises conciliaires.*

*
* *

*Mais il va de soi que c'est dans les rapports inter-confessionnels que peut s'observer au maximum la fâcheuse tendance que nous signalons de se refuser au dialogue. Les raisons en sont multiples et elles sont bien loin d'être toutes peu honorables. C'est qu'en effet intervient ici un facteur qui semble,* a priori, *mettre en cause la légitimité même d'un tel dialogue. Ce facteur, c'est le caractère que revêt toute foi religieuse de relever d'un principe d'autorité limitant la liberté de notre jugement. Que cette autorité soit exclusivement reconnue au texte de la Bible ou à un magistère vivant, interprète authentique de ce texte en continuité avec la tradition apostolique, la difficulté de principe reste la même, au fond, bien que se présentant selon des modalités différentes. Peut-être y a-t-il, d'ailleurs, entre ces deux positions, moins de distance en pratique qu'il n'y paraît à en juger selon les conceptualisations qu'on en fait. Qu'elle soit, en effet, de nature théologique ou seulement le résultat d'un entraînement sociologique, l'obligation où l'on se*

*sent de ne « pouvoir autrement » penser et croire est ce qui nous ferme le plus radicalement au dialogue. Sans doute touchons-nous là à la difficulté fondamentale qui s'oppose à la réunion de tous les chrétiens dans l'unanimité d'une même foi et dans le cadre d'une même structure hiérarchique. Il est caractéristique que l'un des mots d'ordre les plus courants au sein du mouvement œcuménique est que chacun doit s'ouvrir aux contacts et aux échanges qu'il implique, mais en prenant bien garde de demeurer fidèle à la communion dont il se réclame. Rien ne peut mieux souligner ce caractère obligatoire que revêt toute foi religieuse, la faisant échapper par là même au libre jugement d'un chacun. Mais, à moins de conduire à l'absurde — car il ne saurait y avoir d'unité si nul ne change de conviction — ce mot d'ordre ne saurait s'appliquer à ceux qui, en droit ou en fait, assument pour autrui la responsabilité du discernement de la foi au sein de chaque communion chrétienne. Car la vérité, en soi, est une. Ce n'est pas elle qui nous divise mais bien ce que nous prenons pour telle ou la conviction mal fondée de l'avoir étreinte, elle si riche en son mystère. A parler franc et clair : ce qui nous divise c'est que certains d'entre nous prennent pour vrai ce qui ne l'est pas; au mieux : ce qui ne l'est pas totalement ni sans réserve. Ne point admettre ce principe au départ même de la recherche œcuménique serait résolument tourner le dos au but que l'on entend ou prétend poursuivre. Or c'est précisément ici que s'impose la nécessité du dialogue au sens où nous l'avons défini et que se fonde l'espoir qu'il autorise; mais d'un dialogue assumé par ceux qui ont autorité dans chaque confession, que cette autorité soit purement morale ou qu'elle s'impose de façon préceptive.*

*
* *

*Voilà pourquoi nous ne sommes pas sans inquiétude à l'égard d'une certaine évolution dans les visées du Conseil œcuménique des Eglises. S'il s'est présenté d'abord comme une recherche « au sommet » des conditions de l'unité, le souci d'y intéresser la masse des fidèles de chaque confession l'a progressivement amené à envisager dès maintenant une première réalisation de l'unité « à la base ». Sans doute ne se hâte-t-on pas de dire qu'une inter-communion généralisée réaliserait, de soi, l'unité que Dieu veut pour son Eglise et qu'il attend d'elle. Mais qui ne voit qu'en en donnant les apparences elle risquerait de faire lâcher la proie pour l'ombre. La pente est glissante. Il est si tentant de penser qu'un peu de bonne volonté réciproque suffirait pour aboutir à la « reconnaissance mutuelle des ministères » que suppose cette inter-communion; si tentant aussi de réduire à leur plus simple expression les vérités de foi apostolique qu'elle implique. Ne voit-on pas, dans la communion anglicane elle-même, si fidèle jusqu'ici cependant à proclamer la*

*nécessité* de fait *d'un épiscopat de succession apostolique, s'esquisser chez ses membres de tendance évangélique une campagne en faveur de la reconnaissance d'un ministère entièrement étranger à cette succession ? La question s'en est trouvée posée avec acuité à propos des nouvelles Eglises-unies projetées à Ceylan et dans l'Inde du Nord, comme elle avait d'ailleurs été agitée déjà lors de la constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud. Pente dangereuse, disons-nous, et qui risque, d'ailleurs, de conduire à une aggravation de la tension toujours latente — même si, depuis Amsterdam où elle a failli faire échouer la création du Conseil œcuménique des Eglises, on s'est entendu pour en parler peu — entre la conception « catholique » (au sens large) et la conception « protestante » de l'Eglise et de sa structure. La dernière à en subir détriment ne serait sans doute pas la communion anglicane elle-même. Si l'Eglise orthodoxe, à son tour, se laissait entraîner sur cette pente, elle compromettrait du même coup ses efforts présents en faveur d'une meilleure mise en œuvre de sa propre unité. Bien plus, ce serait pour elle renier ce qu'elle donne pour sa caractéristique fondamentale et qui justifie à ses yeux la conviction qu'elle a d'être, seule, la véritable Eglise du Christ, à savoir sa fidélité intégrale aux principes de foi et de structure de l'Eglise primitive. — Mais rassurons-nous. Les réalités sauront bien se faire valoir, une fois passée l'euphorie des grandes assemblées; les personnalités dirigeantes du Conseil œcuménique y sont d'ailleurs attentives.*

*
* *

*C'est donc « au sommet » que doit continuer de se poser le problème de l'unité, sans préjudice d'ailleurs de l'intérêt qu'on doit susciter en sa faveur dans la masse des chrétiens. Et nous voici ramenés à la considération de l'Eglise catholique romaine, car ce propos souligne l'importance du pas franchi par elle durant ces premières années du pontificat de Jean XXIII. Nous voulons parler de l'engagement des échelons suprêmes de sa hiérarchie sur la voie des contacts avec nos frères séparés. Ces premiers pas sont timides encore; mais le chemin a été frayé par les travaux et les démarches de nombre de ses théologiens. Déjà les commissions préparatoires du prochain concile — en particulier le Secrétariat pour l'union des chrétiens — se sont, dans bien des cas, penchés sur les positions de nos frères non catholiques dans cette mentalité de dialogue susceptible d'enrichir, en la nuançant, notre perception de la vérité. Ce serait un grand espoir pour l'avenir si, dans son exercice, le magistère de l'Eglise acceptait d'entrer toujours davantage dans cette ouverture que suppose le dialogue et qui, sous la conduite assurée de l'Esprit-Saint, doit conduire à une appréhension plus plénière et plus adéquate de la vérité.*

ISTINA.

# Le renouveau copte

Hervé-Marie LEGRAND, o. p.

DEPUIS une dizaine d'années, l'Egypte, qui naguère encore présentait un visage cosmopolite, connaît un renouveau national qui attire l'attention du monde entier[1]. Ce renouveau est, pour bon nombre d'observateurs, synonyme de réveil islamique. National, il est pourtant également chrétien et, comme chrétien, essentiellement copte. Cela n'a rien d'étonnant en ce moment où, toutes forces nationales bandées contre l'étranger, l'Egypte revient à elle-même, mettant fin à une aliénation plus que millénaire[2]. C'est par une logique interne aux choses elles-mêmes que l'Eglise copte aussi se ressaisit et trouve la possibilité de s'épanouir. Elle est maintenant délivrée d'une oppression millénaire qui ne prit fin qu'avec le libéralisme, introduit au siècle dernier par Méhémet-Ali. Alors moribonde, elle fut prise en étau par les missions catholiques et surtout protestantes (dont le prestige, dans les circonstances actuelles, est bien amoindri).

Mais quelle est la nature de ce réveil ? Quel que soit son horizon politique — que nous venons de situer une fois pour toutes — il est essentiellement religieux, empressons-nous de le souligner. Disons tout de suite aussi qu'il est d'un tout autre style qu'un « revival » protestant. Ce qui, en effet, frappe le plus c'est son caractère éminemment pastoral : il a suivi pas à pas les nécessités de l'Eglise et ne s'est étoffé que progressivement. Il n'a donc rien d'une flambée de paille ni non plus, comme nous le verrons, d'une pastorale d'ensemble importée, étrangère aux mentalités et au milieu. S'il fallait excuser l'ignorance des observateurs de l'Eglise copte, sans doute serait-ce par ce caractère

1. Ces quelques pages ne veulent pas avoir un caractère strictement scientifique. Si dates et chiffres ont bien été contrôlés auprès de l'Institut copte du Caire notre but n'a pas été de faire l'histoire proprement dite du renouveau copte. Plus modestement, nous n'avons voulu que dégager la physionomie et les lignes essentielles d'un renouveau, qu'un séjour en Égypte et la fréquentation de l'Institut copte nous ont permis d'apprécier.

2. Depuis vingt-cinq siècles l'Égypte était gouvernée par des étrangers quand, enfin, Gamal Abdelnasser (originaire de Haute-Égypte) prit le pouvoir.

de profond sérieux mais dépourvu de brillant si propre aux coptes : il explique comment les autres chrétiens du pays en restent encore quelquefois, malheureusement, à leurs idées toutes faites sur les coptes et fait comprendre que des étrangers avertis aient pu s'y tromper facilement au point d'écrire : « Les Eglises (antichalcédoniennes) ont perdu, hélas! toute vitalité, aussi bien théologique que pastorale[3]. » Si l'on considère la pastorale de l'Eglise copte, cela est en passe de devenir tout à fait faux, comme on le verra en suivant les cheminements du renouveau copte. Celui-ci frappe d'autant plus par son caractère synthétique que l'Orient se laisse plus volontiers guider par les inspirations du moment que par les plans mûrement réfléchis. Mais, avant d'analyser les lignes de force de ce renouveau, jetons un regard sur l'histoire récente, caractérisée surtout par la prise de conscience du laïcat qui, même en ses excès, ne cesse d'être instructive.

## I. — La rébellion des laïcs, essai de réforme par la revendication

Le renouveau de l'Eglise copte est, quasi entièrement, l'œuvre des laïcs. Ce phénomène, assez singulier pour des catholiques latins, se retrouve, avec des variantes, dans bien d'autres Eglises orientales, dans le patriarcat grec-orthodoxe, par exemple, ou encore dans l'Eglise de Grèce. Mais, dans l'Eglise copte cet intérêt actif porté par les laïcs à la vie de leur Eglise va créer des situations limites : deux des trois patriarches des cinquante dernières années ne vont-ils pas être déposés par le laïcat ou sous sa pression ?

Comment en est-on arrivé là dans une Eglise de tradition fortement épiscopale ? A l'honneur des laïcs, constatons que de bonnes intentions présidaient à leur action : on désirait des réformes rapides, fondamentales, et radicales. Certes, l'on en avait besoin pour sortir l'Eglise de la faiblesse où elle était tombée, surtout à la fin de la période d'oppression turque[4]! Mais pourquoi donc le dialogue entre laïcat et hiérarchie se révéla-t-il si vite si laborieux ? D'abord parce que les deux partenaires, ne vivant plus dans le même univers, ne parlaient plus le même langage : les laïcs bénéficiaient d'une formation à l'occidentale et d'une culture humaine[5] que ne possédait guère une hiérarchie

3. I.-H. D., *La Maison-Dieu*, 4e trim. 1958, n° 56, p. 23.

4. On peut lire, sur ce point, les récits de voyage de Vansleb ou de Volney, ce dernier récemment réédité.

5. Cf. pour la période allant du XVIIIe siècle à 1880, Dr. J. Heyworth-Dunne, *Education in Egypt and the Copts*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, t. VI, pp. 91 à 108, Le Caire, 1940.

demeurant, de par son recrutement exclusivement monastique, en dehors du puissant courant moderne qui s'emparait des élites du pays. Ensuite, le conflit porta vite sur des intérêts économiques : le laïcat désirant une meilleure gestion des biens ecclésiastiques afin d'en affecter les revenus, assez considérables, au financement des réformes, tandis que la hiérarchie entendait bien ne pas se dessaisir de ses prérogatives canoniques. Enfin, tout s'envenimait d'un conflit doctrinal fournissant une bonne justification au conservatisme des évêques : en effet, les laïcs coptes, notamment les plus actifs, lors du conflit avec Cyrille V, avaient été éduqués, pour la plupart, à l'*American Mission* des presbytériens où, selon un historien anglican de l'époque, ils se seraient fortement teintés d'idées anti-épiscopales[6]. Il est assez difficile d'en juger, mais l'attachement de ces laïcs à leur Eglise ne peut être suspecté.

Sans faire l'historique de cette tentative de réforme par la lutte, situons sommairement les trois grandes crises qui la marquent.

a) *La crise de 1890, sous Cyrille V.*

A vrai dire les premières difficultés commencèrent à partir de 1840, époque à laquelle les premiers laïcs, formés au contact des missionnaires envoyés de Bâle par la *Church Missionary Society*, se mirent à réclamer une réforme. En 1873, à la mort de Démétrius II, profitant de la vacance du siège patriarcal, les laïcs constituèrent un Meglis-Milli (Conseil de Communauté) qui s'attribua, avec l'accord tacite du gouvernement, la gestion des biens de l'Eglise et s'imposa au patriarche Cyrille V, à son élection en 1874, ceci malgré la protestation des évêques et des moines. La crise atteignit son paroxysme en 1890, lorsque se fonda la *Tewfic Society*[7] diffusant ouvertement ses idées réformistes, principalement par le système d'écoles qu'elle fondait et faisait fonctionner grâce aux presbytériens[8]. Effrayé par un courant d'idées qu'il trouvait peu conforme à la tradition, le patriarche réclama la dissolution de cette *Tewfic Society* auprès du khédive. Ce dernier n'en fit rien mais l'encouragea, au contraire, à réformer l'Eglise, comme lui-même réformait l'Etat! En 1892 un évêque, Athanase de Sanabou, ayant pris la *Tewfic Society* sous son patronage, Cyrille V l'excommunia. Exas-

6. Montague Fowler, « *Christian Egypt, past, present and future* », Londres, 1901, p. 141.

7. Tewfic veut dire, en arabe, *pionnier*. C'était, à la fois, désigner le but de l'Association et rendre un discret hommage au khédive régnant qui portait ce nom.

8. L'histoire de cette période, et du rôle joué par les protestants, n'a pas été — à notre connaissance — faite encore du côté copte. La section de sociologie de l'*Institut copte* y travaille cependant et la *Tewfic Society* a déjà publié, en arabe, un certain nombre de choses, mais sans synthèse.

pérés, les laïcs obtinrent du khédive Abbas-Hilmy (qui venait de succéder à son père Tewfic) la déposition du patriarche, sa relégation dans un couvent du Ouadi-Natroun et la nomination d'Athanase comme vicaire patriarcal. Mais, dès l'année suivante, devant le mécontentement populaire (la masse du peuple copte ne voyant guère la nécessité d'une réforme) il fallut faire revenir le patriarche de son exil. En 1912 un accommodement se fit et le patriarche signa un accord légalisant l'existence du Meglis-Milli. Mais pour ce qui est de la réforme profonde de l'Eglise, les choses restèrent dans le même état car le règne de Cyrille V dura jusqu'à 1927 encore.

b) *La crise de 1927-1928.*

A la mort de Cyrille V, les laïcs profitèrent une nouvelle fois de la vacance du siège patriarcal pour tenter d'imposer leur programme de réformes, surtout en ce qui concerne l'administration des biens ecclésiastiques et la participation laïque à l'élection du patriarche. Les polémiques avec l'épiscopat durèrent plus d'un an et devant leur violence le gouvernement intervint sans qu'on l'en ait prié puis imposa un compromis. C'était là un précédent bien dangereux.

c) *La dernière crise et son heureux dénouement (1952-1959).*

Cette dernière crise est la plus longue et la plus compliquée. Elle a été péniblement ressentie par tous les coptes. Elle n'est pas simple : il s'agit, à la fois d'une crise entre le patriarche et ses évêques et entre la hiérarchie et le laïcat. Ce dernier, contrairement à ce qui était en 1893, est, cette fois, unanime à souhaiter une réforme et a pris pleinement conscience de lui-même, comme le montreront les élections au Meglis-Milli. Le slogan selon lequel l'Eglise copte est « démocratique » est dans toutes les bouches et ne manque pas d'être inquiétant dans la mesure où cela amène à débattre en public des problèmes de famille. Il est inutile de retracer ces luttes[9]. Mentionnons, néanmoins, qu'au centre de tout se trouvait la personne du patriarche Yousab II, dominé par un entourage qui ne le valait pas. Moins que jamais il était question de réformes fondamentales alors que le gouvernement ordinaire de l'Eglise était livré à l'arbitraire de personnages irresponsables. Devant cette situation les événements se précipiteront : en juillet 1954 le patriarche est enlevé par de jeunes exaltés appartenant à un mouvement extrémiste,

9. La chronique de *Proche-Orient chrétien* donne toutes les péripéties du drame de façon exhaustive. Nous renvoyons aux années correspondantes qui voudrait entrer dans des détails qui nous ont paru sortir du cadre de cet article.

10. Ce mouvement *El Oumma el Koubtia* se voulait le pendant copte des

*el Oumma el Koûbtia*[10]. En septembre 1955 il est victime d'un attentat et déposé, le jour même, par le Saint-Synode et le Conseil des Ministres (*sic*). L'Eglise d'Ethiopie, froissée de cette intervention gouvernementale, essaiera de le faire rétablir mais il mourra le 13 novembre de la même année sans avoir pu réellement exercer à nouveau ses pouvoirs. Il faudra plus de deux ans pour élire son successeur car le gouvernement renverra la date des élections. Celles-ci nommeront Cyrille VI, l'actuel patriarche, dont la valeur religieuse fait la large unanimité de la communauté et refleurir la dignité de la fonction.

Toute cette période fait penser à la fin du Moyen Age occidental, à ces luttes du laïcat pour la réforme des clercs. Le principe épiscopal faillit périr dans cette lutte, mais quel en fut le résultat! Ici se vérifie, une fois de plus, ce proverbe : « Le bien ne fait pas de bruit et le bruit ne fait pas de bien. » Polémiques en public, interventions du gouvernement ont eu leurs inconvénients, sans pour autant contribuer beaucoup à la réforme de la hiérarchie ou à une meilleure formation du clergé. Quant à obtenir une meilleure gestion financière, l'on sait que le gouvernement du Président Nasser a appliqué la réforme agraire à l'Eglise et aux monastères, en juillet 1960...

Au fond le but poursuivi ne pouvait s'accommoder de la méthode employée et les efforts déployés ne pouvaient être couronnés de succès : ils s'attaquaient plus aux symptômes du mal qu'à sa racine. Il y avait dans l'Eglise copte assez de bon sens et de sève évangélique pour que les meilleurs des fidèles se rendent compte qu'une réforme de cette nature ne pouvait aboutir que par la poursuite d'un renouveau intellectuel et proprement spirituel. Les soubresauts de la dernière crise ne représentaient plus, à cet égard, le souffle profond de la communauté. Les laïcs qui œuvraient alors silencieusement, mais efficacement, et qui continuent de le faire aujourd'hui, avaient compris de quoi il s'agissait. Ils effacent tout à fait, à nos yeux, les erreurs à certains égards compréhensibles, de cette époque et font notre profonde admiration.

## II. — Les Ecoles du dimanche ou le renouveau de la foi

Tout renouveau religieux commence par un renouveau de la foi et il est bien normal que la première manifestation de

*Frères Musulmans* et préconisait des solutions extrêmes, comme le regroupement territorial des coptes pour résoudre les problèmes de la cohabitation islamo-chrétienne. En prison les auteurs de l'attentat firent l'admiration de leurs gardiens en chantant les psaumes jour et nuit.

vitalité spirituelle des laïcs se soit, justement, portée sur ce point et ceci assez tôt. Les écoles du dimanche, qui sont aujourd'hui l'une des institutions les plus solides de l'Eglise copte, débutèrent modestement vers 1910, à l'imitation des écoles du dimanche protestantes. Une fois de plus on voit ici l'influence, très positive cette fois, des protestants sur le réveil copte. Mais il y eut, aussi, un apport catholique, un bon nombre de laïcs ayant reçu leur instruction religieuse dans les collèges catholiques établis assez nombreux au Caire et à Alexandrie depuis le dernier quart du XIX[e] siècle. A leur tout début, les écoles du dimanche coptes dispensaient également un enseignement profane: peu à peu elles se concentrèrent uniquement sur l'enseignement religieux. Leur développement fut assez régulier, surtout dans les villes. Il n'y eut pas d'obstacles sérieux; tout au plus le clergé, comprenant mal la portée de l'institution, se plaignait-il, de temps en temps, de voir ses églises envahies par la marmaille et à des heures quelquefois peu favorables. Ces écoles du dimanche étaient — et restent — pour l'Eglise copte une nécessité vitale, car cette communauté n'a jamais disposé, même de nos jours, de système scolaire propre (en comparaison 70 % des forces vives du catholicisme sont dans l'enseignement). Autrefois il fallait se protéger contre le prosélytisme catholique et protestant, aujourd'hui il faut le faire contre le caractère fortement islamisant de l'enseignement officiel[11].

Il nous est arrivé de visiter ces écoles du dimanche (qui se tiennent assez souvent aussi le vendredi — nous sommes en pays islamique — ou même quelquefois le jeudi soir). Ce qui nous a frappé c'est l'avidité d'apprendre de ces milliers de petits coptes, garçons et filles, se pressant partout, remplissant l'église et les moindres locaux y attenant (plusieurs groupes se gênaient même tant il y avait empressement). L'originalité de ces séances de catéchisme est saisissante. Certes, comme tous les écoliers égyptiens, ces petits coptes mémorisaient l'essentiel de leur leçon mais l'ensemble se déroulait, très souvent dans l'église, dans une atmosphère de prière. L'accent était mis sur l'initiation liturgique. La messe copte, célébrée en arabe, a sauvé la vie de foi du peuple aux époques sombres du passé et, aujourd'hui encore, elle reste une excellente catéchèse. Cet accent sur la liturgie n'empêche pas d'insister sur la Bible. Bien souvent, pour les plus grands, il s'agissait de vrais cercles bibliques. Fréquemment encore ces séances de catéchisme prennent l'aspect d'une réunion « d'action catholique ». Je me rappelle, particulièrement, tel débat entre jeunes adolescents coptes et musulmans du même âge, sur l'amitié ou encore sur la persévérance de leurs amis (40 % des adolescents délaisseraient la pratique religieuse, si la proportion n'est pas plus forte dans une ville

11. Cf. *Egypt's intolerance : Islam imposed in the schools where Christian children learn*, dans *The Tablet*, 25 février 1961, pp. 174-176.

de 3.000.000 d'habitants comme le Caire, c'est bien grâce à l'école du dimanche). La pédagogie m'a paru excellente : le programme est progressif et comporte, pour les plus grands, le dogme et l'histoire de l'Eglise. On a vu la place faite à la Bible et à la liturgie, on éduque soigneusement le sens des gestes de cette dernière; par ailleurs, on aura remarqué que tout cela débouche sur un engagement concret.

L'ensemble paraîtrait, il faut le craindre, assez austère à bien des habitués de nos patronages de France. Mais, qui sont les professeurs de ces écoles du dimanche ? Ce sont des prêtres, des diacres, des séminaristes, mais aussi, pour le grand nombre, des étudiants auxquels se joignent leurs professeurs et des membres des professions libérales, ou encore des fonctionnaires. La maille de la solidarité ecclésiale ainsi tissée est remarquable : les étudiants enseignent les enfants du peuple mais sont, eux-mêmes, formés par leurs professeurs. De plus, les mouvements d'étudiants acquièrent ainsi, obligatoirement, un sérieux qui les empêche de verser dans des « parlottes ».

Voici des faits qui ne trompent pas sur la profondeur du renouveau spirituel du peuple copte des villes. Pour ce qui est de son étendue il faut constater que presque toutes les paroisses ont, désormais, leur école du dimanche. Ces écoles assurent un niveau fondamental du renouveau copte : l'éducation de la foi et la profonde intelligence du Mystère chrétien, sans lequel on ne bâtirait que sur du sable. Les deux animateurs actuels en sont : Abouna Slib et le Dr Wahib Attalah, deux représentants du nouveau clergé. Le premier est licencié en droit de l'Université du Caire, le second docteur d'une Université d'Angleterre.

On peut dire, sans se tromper, que tout dans le renouveau copte est parti de ces écoles du dimanche. C'est en transmettant la foi aux jeunes générations que les coptes l'ont, pour eux-mêmes, découverte avec des yeux neufs et qu'ils se sont profondément engagés à son service, si profondément même qu'ils ont abouti à la vie monastique, par une logique toute naturelle. La vie monastique n'est-elle pas l'épanouissement du baptême et le témoignage radical de la foi ?

## III. — Le renouveau monastique

A l'inverse de ce qui s'est passé en d'autres Eglises orientales, la vie monastique n'a jamais complètement disparu dans l'Eglise copte. Ceci est bien normal, car cette Eglise est née et s'est développée en s'appuyant sur les moines qui, à leur tour, lui ont imprimé une physionomie assez particulière, faite de repli sur soi et de fuite du monde.

Cette vie monastique était-elle décadente avant le renouveau actuel ? Il ne faudrait pas le dire sans nuances. Il est certain que le nombre n'y était plus depuis longtemps : de l'innombrable floraison monastique ne subsistaient plus que sept couvents : Deir el Moharraq, près de Minia en Haute-Egypte, le plus peuplé (80 moines), mais aussi le moins austère; les couvents de Saint-Antoine et de Saint-Paul, à la mer Rouge (l'ancienne Thébaïde); enfin les quatre couvents du Ouadi-Natroun ou de Scété-Nitrie. En tout cas, il faut se garder soigneusement de juger décadentes toutes les observances d'un monachisme moins structuré que le monachisme occidental. La règle de saint Macaire, que l'on a toujours préférée à celle de saint Pacôme, n'a ni la précision ni les exigences codifiées de la Règle de saint Benoit et, d'autre part, vouloir trouver dans ces couvents un horaire minuté tel qu'on le trouve dans une abbaye bénédictine, c'est vouloir que l'Orient soit l'Occident. On serait plus avisé de critiquer le désœuvrement des moines, mais là encore il faut réaliser que six de ces couvents sont situés dans le désert. Comment aller faucher le pré, comme les trappistes, lorsque à des centaines de kilomètres à la ronde il n'y a que du sable ? Mais le travail intellectuel, dira-t-on ? D'abord, jamais au cours de son histoire, le monachisme copte ne l'a eu en grande considération[12]. Et puis il faut être réaliste : le monachisme copte est, depuis toujours, essentiellement paysan; ce sont des fellahs qui peuplent les monastères. J'ai visité tous ces couvents (sauf Saint-Paul de la mer Rouge) et leur austérité m'a frappé. Leur pauvreté est très réelle, quoi qu'il en soit des biens qu'ils possèdent ou possédaient. Il m'a semblé que ces monastères, du moins ceux de la Nitrie et de la mer Rouge, soutenaient la comparaison avec tels autres de la même aire méditerranéenne, sans doute à leur avantage, même s'il arrivait, une fois ou l'autre, qu'un sujet se distinguât par une intrigue ecclésiastique ou autre. C'est somme toute, dans la majorité des cas, une honorable idiorrythmie.

C'est parmi les moines que l'on choisit, obligatoirement, les évêques et bien sûr le patriarche. Contrairement à ce qui se passe dans l'Eglise de Grèce où cette obligation se réduit, bien des fois, à la prise d'habit, c'est là une règle imprescriptible de l'Eglise copte, même si beaucoup souhaitent la voir abroger au bénéfice réciproque de la vie monastique et du corps épiscopal. A cause du rôle fonctionnel dans l'Eglise, l'état de ce monachisme était loin d'être satisfaisant : l'absence de culture humaine et théologique, et même de vie spirituelle structurée (la simple piété ne peut suffire à tout !) ne pouvait manquer de peser très lourd. Comme nous l'avons vu, le dialogue entre laï-

12. C'est ce qui explique que les moines soient passés au schisme comme sans s'en apercevoir et qu'ils y aient persévéré avec acharnement.

cat et épiscopat s'en est ressenti. Il en résulte aujourd'hui une pastorale acéphale dans le contexte d'une Egypte en évolution politique et sociale accélérée, si bien que l'affrontement au monde, si nécessaire à toute Eglise chrétienne, se fait peu. Une telle situation, inutile de le dire, isole aussi l'Eglise à une époque où toutes les communautés chrétiennes ont le souci de se rencontrer.

On voit immédiatement la valeur, en structure, pour le renouveau de l'Eglise, de la reviviscence du monachisme. Il est donc tout naturel que la préoccupation de son renouveau ait saisi les laïcs les plus fervents et les plus clairvoyants, immédiatement après celui de l'instruction religieuse. Mais la vie monastique ne se réforme pas par décret, de l'extérieur : on le vit bien en constatant que l'école théologique créée pour les moines à Hélouan, sous la pression du Meglis-Milli, ne portait pas de fruits spectaculaires. C'est alors que se dessina un véritable mouvement vers la vie monastique parmi les animateurs des écoles du dimanche, aussi bien de l'Université du Caire que de celle d'Alexandrie. Ces vocations monastiques sont un test de la profondeur du renouveau spirituel qui commence à gagner l'Eglise copte.

Depuis qu'*Irénikon* lui a consacré quelques pages[13], ce renouveau monastique n'est plus totalement ignoré. Rappelons seulement que la réforme commença en 1946 avec l'entrée des PP. Maqari et Matta el Meskin, conseillés par l'actuel patriarche qui n'était alors que moine. Ils s'entendirent avec l'higoumène de Deir-es-Souriani, Amba Théophile (un ancien mécanicien), pour que, désormais, tout novice qui entrerait au monastère s'oblige à suivre la stricte règle de saint Pacôme; les anciens qui le désireraient pourraient continuer leur vie idiorrythmique.

Aujourd'hui le pèlerinage au désert de Scété n'a plus rien de l'expédition qu'il représentait naguère[14]. Si l'on vient du Caire, l'on y est en deux heures et demie d'autobus, par la belle route stratégique le Caire-Alexandrie, lancée à travers le désert par les Anglais. Le site demeure inchangé et l'on est réellement saisi d'émotion en foulant ces sables où naquit le monachisme chrétien. Entre la route et le couvent il y a bien cinq à six kilomètres, qu'il faut parcourir à pied en traversant un chott aux couleurs très crues, rouge, violet et blanc, d'où l'on extrait,

13. *Irénikon*, XXXIII, 3e trim. 1960, pp. 385-388.

14. Voir, par exemple, Michel Jullien, s. j. : *Voyage aux déserts de Scété et de Nitrie*, Lyon, 1882.

15. L. Gardet a fait aussi le récit de son séjour, effectué il y a une dizaine d'années. Cf. *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 19, pp. 468-474 (nov. 1951).

depuis l'antiquité, le nitre qui lui vaut son nom de Ouadi-Natroun.

Les comptes rendus de visites utilisés dans *Irénikon* donnent une image assez juste et assez vivante de Deir-es-Souriani, il est donc inutile que je redise les mêmes choses[15]. Dans ce couvent de quarante-cinq moines, les réformés, pour la plupart des universitaires, sont au nombre de vingt-cinq. Ils suivent la règle de saint Pacôme qui restaure la vie commune, le travail, l'obéissance. La formation des novices est confiée non à un Père Maître mais à une équipe de Pères Maîtres, les Anciens, parmi lesquels le jeune choisit un maître spirituel qui est aussi son confesseur. En même temps, il est soumis à une autre autorité, celle de l'évêque-higoumène. Toute décision le concernant est prise par ces deux autorités en collaboration et il en sera ainsi tout au cours de sa vie religieuse. Par exemple, il ne deviendra pas ermite seulement selon sa propre inspiration mais contrôlé par ses deux garants; car c'est là une seconde originalité, cette vie cénobitique n'est pas exclusive d'une vie érémitique. Contrairement à ce qui s'est passé en Occident, la vie religieuse, dans ce monachisme, n'a pas évolué par spécialisations successives. Au contraire, elle a procédé par additions, car, non seulement le moine pourra devenir ermite, mais encore il pourra quitter son couvent, appelé par le service de son Eglise : secrétariat du patriarche et même ministère paroissial. L'Orient reste synthétique là où l'Occident éprouve le besoin de se diversifier.

Cette vie monastique à Deir-es-Souriani est très sérieuse. Elle a la ferveur d'une trappe ordinaire en France, selon les dires mêmes d'un cistercien qui y séjourna l'an passé. Il y a encore une originalité à signaler : c'est l'introduction du travail intellectuel. Cette innovation, utile à toute vie religieuse, est bien nécessaire pour de futurs évêques. Leur bibliothèque conserve quelques centaines de manuscrits coptes, syriaques, arabes, malgré les nombreux « achats » effectués par Assémani et Lord Curzon. Par ailleurs, elle comporte environ trois mille volumes imprimés, dont plus du tiers en français ou en anglais : exégèse et patristique surtout. A titre d'exemple, on trouve sur les rayons quelques volumes des *Sources Chrétiennes* et l'un ou l'autre ouvrage du P. Daniélou. Ils ont le souci de faire participer le peuple chrétien à cette culture patristique; leur imprimerie est installée au couvent même. Elle a édité un certain nombre de traductions des Pères.

Mais plutôt que de nous étendre sur Deir-es-Souriani, présentons une autre réforme qui ne manque pas d'intérêt : celle d'Abouna Matta el Meskin. Cette dernière est trop peu connue en dehors de l'Egypte. Abouna Matta est un ancien responsable des écoles du dimanche qui a pris l'Evangile au pied de la lettre : « Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens, donne-les aux pauvres, puis viens et suis-moi. » Il était pharmacien, il

vendit son fonds, en distribua le prix aux pauvres et, s'étant fait moine, on ne l'appelle plus que Matthieu le pauvre.

Un homme comme Matta el Meskin trouva au bout de quelques années que la réforme de Deir-es-Souriani manquait de radicalisme. Il quitta donc ce monastère, en août 1956, pour s'installer à Deir Amba Samouil au Fayoum, entraînant à sa suite sept autres moines. En 1958 ayant enfin trouvé une formule définitive, il se transporta à Hélouan. Il s'agit là d'une fondation nouvelle et originale. Elle se définit, certes, par rapport à l'autre réforme par un plus grand radicalisme : la règle est plus sévère et comporte, notamment, un silence exigeant. Surtout, elle refuse tout apostolat extérieur pour le moine : Matta el Meskin ne conçoit, pour lui, d'autre service d'Eglise que la prière et l'étude. Pour lui, en effet, la vraie faiblesse de l'Eglise réside dans l'ignorance de la tradition. La tâche de l'heure, pour les moines, c'est de rendre cette tradition vivante par l'étude de la Bible, des Pères, de la liturgie, de l'histoire de l'Eglise. Mais ce n'est pas dans le refus du monde que se trouve la plus grande originalité de cette fondation. S'il en était ainsi, pourquoi se serait-elle installée en ville ? Le moine, au contraire, priera pour le monde et étudiera en fonction de ses besoins, aura le souci du monde, mais selon une modalité autre que celle du ministère paroissial. La distinction de cette fondation c'est qu'elle associe moine et laïc. Le couvent de Hélouan se compose de sept moines et de sept laïcs; ces derniers restent engagés dans le monde par leur métier. L'un est médecin, l'autre professur, un troisième employé, etc... Tous font vœu de chasteté, l'argent est mis dans une caisse commune, la table aussi est commune et, enfin, un échange fraternel est prévu chaque jour.

Tout comme Deir-es-Souriani, cette fondation se caractérise par un profond souci œcuménique. Les rapports de cette communauté, et spécialement de son supérieur, avec le *Mouvement Jeune Orthodoxe* du patriarcat grec d'Antioche sont des plus cordiaux. Matta el Meskin écrit régulièrement dans leur journal, *An Nour*. On ne peut que se réjouir de voir les chrétiens arabes, affrontés aux mêmes problèmes, avoir le souci d'entrer en dialogue malgré leurs divergences confessionnelles, et surtout voir les moines coptes qui partagent, pour une part, la responsablité du repli sur soi de leur Eglise, prendre l'initiative d'ouvrir cette même Eglise à l'universalité, conformément aux exigences évangéliques.

Tout ce que nous venons de dire ferait penser que la partie est gagnée. Elle l'est dans une large mesure mais est-ce définitif ? On ne peut pas encore le dire avec certitude. Il est certain que l'intéressante fondation de Matta el Meskin est fortement menacée. La hiérarchie lui en veut de son franc parler, qui, quoique respectueux, sonne trop dur aux oreilles épiscopales et elle considère son essai comme une innovation qui, en tant que

telle, doit se saborder. Le patriarche ayant pris, en juin 1960, un décret enjoignant à tous les moines de réintégrer leurs monastères, Matta et son groupe y sont compris et doivent regagner Deir-es-Souriani, inconditionnellement. Jusqu'ici (juin1961) ils n'ont pas encore obtempéré mais ils ont quitté Hélouan pour retourner au Fayoum et on s'efforce de régler le cas par négociations. Ce même décret risque d'être à double tranchant pour Deir-es-Souriani car il va retrouver un certain nombre de moines du service paroissial qui seront là contre le gré des Réformés et seront, sans doute, un poids lourd pour eux[16].

Quoi qu'il en soit, grâce à cette floraison monastique et aux recherches qui l'accompagnent, on peut bien augurer de l'avenir du gouvernement de l'Eglise. Mais, comme nous le disait Abouna Matta el Meskin, il faudra une génération avant que les évêques ne retrouvent l'audience existentielle de leur peuple. Ce délai rend les problèmes pastoraux, déjà assez difficiles en eux-mêmes, plus aigus encore. Les laïcs les plus chrétiens ne pouvaient s'en désintéresser, et cependant qu'un certain nombre des leurs polémiquaient, il se sont attelés à la tâche et s'y sont intégrés avec bonheur, suppléant le clergé sans le supplanter et en suscitant un meilleur.

## IV. — L'intégration des laïcs : l'Institut des Hautes Etudes coptes

Aucun voyageur passant au Caire et désirant prendre contact avec l'Eglise copte ne manque de rendre visite à un grand bâtiment situé en bordure de l'avenue Ramsès (vers Héliopolis), derrière l'église Boutrossieh. C'est là, en effet, que s'abrite l'*Institut des Hautes Etudes coptes*. Autant qu'un centre de recherche scientifique, c'est le cœur et le cerveau de la renaissance copte et c'est là que s'élabore et se coordonne le renouveau pastoral. Toute la richesse de ce dernier vient de cette liaison. Comme nous n'écrivons pas spécialement pour les coptisants, c'est cet aspect des choses que nous retiendrons surtout.

Cet institut fut inauguré en décembre 1954, au plus fort de la dernière crise par conséquent, et à l'initiative d'un groupe de laïcs qui voulaient travailler dans le calme et en profondeur pour le renouveau copte. La même équipe est encore en place : le Dr Sami Gabra, archéologue de renom et vice-président de l'*Institut d'Egypte* en est le directeur. Sans compter l'un ou

16. La vie monastique féminine, qui subsiste jusqu'à nos jours, ne connaît pas un pareil renouveau. On peut cependant signaler la fondation, par Abouna Salib, d'une sorte d'institut séculier pour femmes.

l'autre clerc, en particulier Abouna Maqari-al-Souriani, secrétaire du patriarche, il dispose de la collaboration d'une brillante équipe de laïcs : les professeurs Mourad Kamel, Burmester, Abdelmalek, le Dr Wahib Attalah, MM. Wissa Wassef, Assaad, Habid Gougui, etc... Le but de l'Institut, qui rassemble une centaine de personnnes, est la mise en valeur scientifique et artistique de l'héritage copte, en tenant compte également de l'époque pharaonique et arabe; on a nettement le sens de ces solidarités. Tout en étant scientifique son but n'est pas d'érudition pure, il s'agit autant de revivifier dans le présent les richesses du passé, en évitant particulièrement que la nécessaire novation ne soit une adaptation sans racines ou une trahison.

Enumérons seulement ses principales sections : philologie (copte) — obligatoire pour tous —, histoire (obligatoire également), architecture, beaux-arts, musique, études sémitiques et africaines (Ethiopie), sociologie et, enfin, théologie. Notons que l'Institut entretient des relations étroites avec la *Société d'Archéologie copte*. Il n'est pas dans notre objectif d'énumérer les travaux conduits dans ces différentes sections. Pour notre propos, il est plus intéressant de constater comment le dynamisme de cet Institut contribue à restaurer les études des clercs, à renouveler la pastorale, et, d'une façon générale, à remettre sur pied l'Eglise.

a) *La restauration des études des clercs.*

Le grand séminaire patriarcal se trouve dans le même bloc de bâtiments que l'*Institut des Hautes Etudes coptes*, ceci à dessein : pour favoriser les perméabilités. Ce grand séminaire est déjà une vénérable institution puisqu'il commença à fonctionner il y a soixante-quinze ans, mais ce n'est qu'en 1925 qu'il devint véritablement ce que nous appelons un séminaire. En 1953 il fut sérieusement réformé, lorsque des professeurs de l'Université (les mêmes que ceux de l'Institut) y assurèrent un enseignement. En 1961 il prit le titre officiel de *Faculté de Théologie*.

Les études qu'on y fait varient selon la culture humaine des séminaristes. Pour un breveté elles durent cinq ans; pour un bachelier quatre et pour un universitaire trois. Les membres de cette dernière catégorie peuvent faire leurs études par cours du soir, aussi bien à Alexandrie qu'au Caire. A Deir el Moharraq, en Haute-Egypte, il existe également un séminaire car les canons exigent que tous les prêtres passent par un séminaire. Cette imposition tend de plus en plus à être respectée et il arrive maintenant moins souvent à la campagne que le fils succède à son père après avoir appris à célébrer. En tout cas, au séminaire du Caire les études sont, certainement, du niveau de celles des autres bons séminaires du Proche-Orient. A titre d'exemple :

le professeur Burmester y donne ses cours de liturgie en anglais, et comme les meilleurs élèves sont admis à suivre les cours de l'Institut cela contribue beaucoup à leur éveil intellectuel. Leur formation, cependant, est loin d'être purement intellectuelle. Elle vise à les mettre le plus possible en contact avec la vie réelle (la présence des laïcs contribue grandement à cette orientation). C'est ainsi qu'ils visitent non seulement prisons et hôpitaux, chaque semaine, mais qu'ils sont allés visiter la Moudirieh el Tahrir où le gouvernement s'efforce de créer des villages modèles dans une province gagnée sur le désert. Ils ont encore rendu visite au centre de recherches sociales de l'U.N.E.S.C.O. pour le Proche-Orient, à Sirs-el-Layan. Dans la même ligne, on leur assure des contacts avec la Y.M.C.A. du Caire et des rencontres sportives et amicales sont organisées avec les séminaristes coptes-catholiques de Méadi.

b) *Le renouveau pastoral.*

La liaison entre l'Institut copte et le renouveau pastoral est on ne peut plus évidente et fructueuse. La section de sociologie religieuse a ouvert les yeux et facilité bien des initiatives. Qu'il suffise d'énumérer, pour se convaincre de la vitalité de la pastorale de l'Eglise : création d'une commission pour l'implantation rationnelle des nouvelles églises[17]; création de paroisses-centres, à la campagne, afin d'amener une meilleure pastoration des communautés rurales, souvent très petites parce qu'elles forment la lisière de villages musulmans; créations d'équipes itinérantes de diacres, pour lesquels il existe un séminaire spécial à Manfalout; révision des horaires de la liturgie (messe du soir, messe des vendredis — le dimanche n'étant pas chômé), messes du lundi pour certaines catégories professionnelles : coiffeurs et bouchers, en particulier; révision, même, de la longueur de la liturgie : messes brèves pour enfants, pour fonctionnaires, ce qui est bien nécessaire car une liturgie ordinaire peut durer trois heures! La sociologie religieuse est-elle mieux exploitée en France ? Grâce à cette intelligence pastorale, 60 % des fidèles sont pratiquants au Caire.

La collaboration entre les sections d'archéologie, des beaux-

17. La plupart des nouvelles églises sont construites par une Association qui recueille ses fonds presque exclusivement auprès des petites gens. Cela permet de mesurer l'attachement des humbles à la foi. On cite pourtant le chiffre de plusieurs milliers d'apostasies annuelles. Ces chiffres viennent de source non objective et le demi-millier serait plus proche de la vérité. Encore faut-il noter que le passage à l'Islam ne se fait pas par persuasion de la vérité de cette religion, mais pour raisons économiques ou en raison de la législation de statut personnel qui, injustement, joue toujours en faveur de la partie musulmane.

arts et d'architecture (dirigée par le célèbre R. Wissa Wassef) aboutit, aussi, à des résultats très appréciables dans le domaine de l'art sacré. On assiste à une véritable reviviscence de l'art copte que menaçaient le Saint-Sulpice et l'art italien, partout présents en Orient. Ainsi les églises nouvelles sont conformes aux canons coptes et les icônes reviennent à leur type traditionnel (une recension photographique splendide des vieilles icônes coptes attend son éditeur...). La tapisserie connaît également une belle renaissance. Ici comme ailleurs la nouveauté n'a rien d'improvisé ou de hâtif, mais c'est le meilleur de la tradition que l'on reprend et c'est ce qui rend optimiste.

Sous la direction de Ragheb Mouftah la section de musicologie a accompli un travail également remarquable. La musique liturgique copte, musique traditionnelle non notée comme on le sait, a été enregistrée au magnétophone auprès des vieux chantres les plus estimés. Comme on l'aurait fait pour des manuscrits, on a recherché les familles et enregistré sur disques la meilleure version qui servira désormais de modèle aux chœurs des paroisses. Le travail n'est pas encore tout à fait terminé, seuls quelques disques sont, pour le moment, dans le commerce. Nous devons avouer une petite inquiétude : toute cette restauration a été faite en langue copte[18] que le peuple ne comprend plus depuis le XIV[e] siècle et une nette tendance au retour au copte se fait sentir ici ou là. Est-ce le plus pastoral, car, si la foi s'est maintenue c'est bien grâce à la langue vulgaire utilisée dans la liturgie, qui fut, pendant longtemps, la meilleure et la seule catéchèse du peuple. Solesmes a fourni, pour le chant grégorien, un travail admirable mais la liturgie en a-t-elle été, pour autant, au bout de sa nécessaire adaptation pastorale ? Néanmoins il faut que les coptes retrouvent d'abord leur âme, et c'est ce qu'ils font en ce moment.

Le renouveau pastoral copte comprend encore un certain nombre d'initiatives, comme la création d'une bibliothèque paroissiale par chaque curé, l'aménagement d'horaires pour la confession (ce qui signifie aussi la restauration du sacrement de pénitence), la création de colonies de vacances et sans doute encore beaucoup d'autres initatives qui nous auront échappé. Tout cet ensemble est on ne peut plus prometteur et cette renaissance ne peut que faciliter les rapports avec les catholiques car ceux-ci répondent encore assez souvent aux appels des communautés rurales orthodoxes, privées ou mécontentes de leur pasteur (ce qui est naturellement taxé de prosélytisme par les Orthodoxes). Mais si ceux-ci assurent eux-mêmes la nécessaire évangélisation, le dialogue œcuménique, proprement dit, ne peut que s'instaurer.

18. Il est juste de dire, aussi, que quelques mélodies s'adaptent malaisément à un texte en langue arabe.

c) *L'animation générale.*

Autour de l'Institut copte gravitent encore beaucoup d'autres choses, en particulier les mouvements d'étudiants dont nous n'avons parlé qu'incidemment, à propos des écoles du dimanche. Ils s'y réunissent, y trouvent une bibliothèque, etc... La majorité des étudiants coptes militent dans ses organisations. Actuellement Abouna Salib est en train de construire pour eux un foyer dans le style de ceux de *Zoï* à Athènes.

Des rencontres interconfessionnelles se font également à cet Institut. Récemment s'y est tenue, par exemple, sur la famille une session qui réunissait protestants, catholiques et orthodoxes.

A propos de cet Institut d'Etudes ce qui est essentiel de souligner c'est que l'Eglise copte s'est ainsi délivrée de l'anarchie des efforts individuels comme des mouvements démagogiques et s'est donné l'instrument de son renouveau.

## Conclusion

Il n'est pas besoin d'une longue conclusion. Ce que nous avons vu des difficultés (et nous n'avons signalé ni celles qui tiennent au contexte d'un pays en pleine évolution ni celles habituelles à un pays musulman [19]), et la façon dont on y fait face, voilà, tout simplement, la situation et les chances du christianisme en Egypte aujourd'hui. Il est bien dommage que catholiques et protestants aient sous-estimé les valeurs latentes de l'Eglise copte, car on peut se demander où en seraient les choses aujourd'hui, si ces deux confessions avaient aidé les Coptes, de l'intérieur, dès le début. Mais l'histoire ne se refait pas et peut-être le renouveau copte n'a-t-il été possible que grâce à cette « hostilité ».

Que voyons-nous aujourd'hui ? Le caractère synthétique, si frappant, de l'effort fourni, son enracinement dans la tradition, l'engagement des laïcs, la renaissance monastique et la lente formation d'un clergé pastoralement zélé et clairvoyant. Voilà qui permet d'être optimiste, même s'il faut attendre les fruits

19. La mise en place d'un socialisme d'État en Égypte risque d'être un handicap sérieux pour les chrétiens car, dans un pays musulman, la libre entreprise est le poumon du minoritaire et le seul terrain, en dehors de la vie intellectuelle, où il puisse réussir et aider sa communauté. En Égypte le problème est d'autant plus grave que la situation économique y est très mauvaise. On n'aurait que trop tendance à servir d'abord les « siens », c'est-à-dire les musulmans qui sont les neuf dixièmes de la population.

sur une ou deux décades encore, car c'est là une loi des communautés humaines à laquelle l'Eglise n'échappe que partiellement. L'un des premiers résultats devrait être le réveil de l'Eglise d'Ethiopie, copte, elle aussi, ne l'oublions pas. Cela devrait se faire par le jeu normal des étudiants éthiopiens à leur retour au pays, il y en a, habituellement, sept ou huit au grand séminaire copte. Une autre conséquence devrait être la restauration prochaine d'une pensée théologique qui ne saurait qu'aider le dialogue œcuménique et l'affrontement au monde. Ce dernier est encore timide, un hebdomadaire comme *Watani* s'y emploie et il est déjà lu bien au-delà de la communauté chrétienne[20]. La vocation de l'Eglise copte l'appelle dans cette direction et, devant la fluidité sociale qui commence à apparaître en Orient, on peut se permettre d'espérer.

Le dialogue avec les autres chrétiens ne saurait qu'être facilité par cette prise en charge de sa vocation par l'Eglise copte, car « *il faut qu'ils soient un pour que le monde croie* ». Depuis toujours l'Eglise copte est en communion avec les Eglises arménienne et syrienne (dite jacobite) mais cette communion est peu vécue. Qu'est-ce qui l'empêche de rentrer en communion avec Constantinople et Rome ? Pratiquement *rien* du côté de l'Eglise catholique et certainement pas la question du monophysisme[21]. *Beaucoup*, cependant, car les raisons pour lesquelles l'Eglise copte se sépara du reste de la chrétienté, à Chalcédoine, sont encore celles qui justifient son absence, aujourd'hui. Ce n'est donc pas du monophysisme, question de mots s'accorde-t-on à reconnaître aujourd'hui de part et d'autre, qu'il s'agit, mais bien de ce qui, alors inexprimé, était en fait en cause : le rapport qui doit exister entre une Eglise locale, sa culture, son patriotisme et l'Eglise universelle. Le prochain Concile, en définissant mieux le pouvoir des évêques et les franchises des Eglises locales, devrait donc faciliter les choses. S'abstenir de le faire, en pensant que l'attachement s'obtient mieux par la raideur que par la souplesse, ne conduirait-il pas à un nouveau Chalcédoine, tant les nationalistes non européens de nos jours sont peu disposés à transiger sur ces fidélités ?

Le Caire, fête des saints Pierre et Paul, 1961.

20. Le directeur de *Watani* est Aziz Mirza, maronite, ancien rédacteur en chef d'*Al Ahram*, ce qui dit à la fois la qualité du journal et son ouverture. Actuellement les coptes tendent la main aux autres chrétiens.

21. Cf. S. S. le pape Pie XII, dans l'Encyclique *Sempiternus Rex*, à l'occasion du XV^e^ centenaire du Concile de Chalcédoine : « Aujourd'hui encore, plusieurs groupes de chrétiens dissidents, en Égypte, en Éthiopie... ne s'écartent du droit chemin que *dans les mots*, quand ils exposent la doctrine de l'Incarnation du Seigneur. » Cf. *Doc. cath.*, t. XLVIII, n° 1105, 7 octobre 1951.

Quoi qu'il en soit, et ce fut pour nous une très grande joie de le découvrir et de le faire connaître, l'Eglise copte ne se présentera pas les mains vides quand tous les chrétiens se retrouveront dans la communion de l'Eglise universelle. Au contraire, elle apportera beaucoup avec elle, enrichissant l'Eglise du Christ *circumdata varietate.*

# La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce*

Cyrille Vogel

Dans le royaume de Grèce, les lois relatives au mariage et au divorce ne constituent pas un ensemble distinct du droit canonique, voire opposé à ce droit. Les textes en vigueur, tous émanés du législateur civil, ont force de loi tant au civil que sur le plan religieux.

L'Église de Grèce n'a soulevé aucune objection quand l'État a promulgué les lois régissant les rapports entre conjoints : elle les a entérinées et par là authentiquées au spirituel. On ne saurait donc parler, en matière matrimoniale, d'un ensemble juridique civil différent des règlements canoniques : une seule et même législation s'applique dans les deux domaines et s'impose à tout citoyen hellénique.

La soumission de l'*Ekklisia* à la *Politia* n'implique, en Grèce, aucune compromission douteuse pour le pouvoir politique : elle est traditionnelle en Orient. Les canonistes se plaisent à citer, à ce propos, le texte célèbre de saint Jean Chrysostome : « *Les rois portent des lois, pas toujours utiles, mais nous obéissons. Dans les questions de mariage, dans les affaires testamentaires... nous n'agissons pas suivant notre propre jugement, mais selon les ordres des rois... nous nous soumettons constamment à leurs décisions, et si nous agissions contre les dispositions qu'ils ont prises, notre action serait nulle et non avenue*[1]. »

L'État grec moderne en légiférant souverainement sur le mariage et le divorce a respecté dans l'ensemble les décisions conciliaires et les saints canons : les lois actuelles sont le résultat final auquel a abouti le droit romain du Bas-Empire et le droit byzantin[2]. Formellement, elles

* Pour des raisons pratiques, il nous a fallu transcrire les termes grecs; comme il s'agit du grec moderne, nous avons adopté la transcription phonétique.

1. Jean Chrysostome, *Ad pop. Antiochenum homil.*, XVI, 2 (P. G., 49, 164).

2. Cf. H. Alivisatos, *Marriage and Divorce in according with the Canon Law of the orthodox Church*, London, 1948, pp. 5-8; du même, *Die Gesetzgebung Justinians*, I, Berlin, 1913. — L'étude entreprise ici concerne la législation actuelle. Pour l'orientation historique, nous renvoyons aux ouvrages suivants : J. Dauvillier-C. De Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental* (préface de G. Le Bras), Paris, 1936; G. Le Bras, *Mariage*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX, c. 2045-2335; Mgr Dib, *La législation matrimoniale canonique de l'Orient chrétien*, dans *Le canoniste contemporain*, XXXIX, 1916, pp. 385 et suiv.; XL, 1917, pp. 6 et suiv.; XLIII, 1920, pp. 35 et suiv. et p. 140 et suiv.; F. Galtier, *Le mariage. Discipline orientale et occidentale*,

sont du type des *nomocanones* de l'Empire d'Orient[3]. Nous nous trouvons en présence d'une authentique législation nomocanonique.

Pour définir le mariage, les canonistes grecs se tiennent communément à la formule proposée par le jurisconsulte Herrenius Modestin (228) : *Nuptia sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*[4].

Théologiens et juristes orthodoxes sont pleinement satisfaits de la définition de Modestin, car ils y trouvent tous les éléments du mariage qui leur paraissent essentiels :

*a*) Union de l'homme et de la femme en vue de la vie commune, physique et morale; cette union implique le contrôle des instincts sexuels[5], crée des droits et impose des devoirs (assistance mutuelle matérielle et spirituelle; procréation et éducation des enfants). Les théologiens voient dans le mariage une coopération à l'œuvre créatrice de Dieu.

*b*) Unité et indissolubilité de principe du mariage durant la vie entière.

*c*) Caractère à la fois religieux et civil de l'union matrimoniale : le *matrimonium* est objet du *ius canonicum* et du *ius civile*. Le caractère sacramentel que l'Église orthodoxe reconnaît au mariage est sanctionné

Beyrouth, 1950. Rappelons qu'en plus des éditions fondamentales des sources de Pitra, Z. von Lingenthal, Heimbach, Schoell (voir indications détaillées dans J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, introduction), une des collections de textes les plus pratiques, plus complète que le classique *Pidalion*, pour l'ensemble de la législation canonique orientale est donnée par G. Ralli-M. Potli, *Syntagma*, 6 vol., Athènes, 1852-1859. Les textes les plus importants sont groupés dans l'ouvrage de H. Alivisatos, *Les saints canons* (en grec), 2e éd., Athènes, 1949 (canons anciens et législation moderne). Pour la législation actuelle nous renvoyons aux ouvrages suivants (en donnant la préférence, vu notre étude, aux juristes *grecs orthodoxes*) : Gr. Kasimati, *Précis de droit familial* (en grec), Athènes, 1936; Alc. Krassa-Chr. Pratsika, *Système de droit civil* (en grec), t. IV, Athènes, 1927; N. Milasch-M. Apostolopoulos, *Droit ecclésiastique* (en grec), Athènes, 1906; Michaelidos-G. Nouaros, *Droit familial* (en grec), 2 vol., Athènes, 1953; G. Bali, *Principes généraux de droit civil* (en grec), Athènes, 1950, et, du même, *Droit familial* (en grec), Athènes, 1956; P. Panagiotakos, *Code civil et Église. Le droit matrimonial* (en grec), Athènes, 1940; L. G. Roilos, *Code civil. Droit familial* (en grec), Athènes, 1946; Andr. Tousi, *Droit familial selon le Droit civil* (en grec), Athènes, 1956; Chrysostome, archev. d'Athènes, *Du mariage*, Athènes, 1934; J. Zhishman-M. Apostolopoulos, *Droit matrimonial* (en grec), 2 vol., Athènes, 1912. — On pourra se reporter aussi à Ac. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, III, *De Matrimonio*, Romae, 1950 (catholiques de rite oriental surtout), et à G. Le Bras-M. Ancel, *Divorce et séparation de corps dans le monde contemporain. I. Législations positives*. Europe, Paris, 1952.

3. *Nomocanon* s'entend d'un texte de loi à la fois civil (*nomos*) et canonique (*canon*). C'est ainsi que dans sa collection de textes, H. Alivisatos fait suivre la législation canonique (*saints canons* : canons des conciles œcuméniques et topiques, textes patristiques qui y sont assimilés) de la *nomothésie* civile, actuellement en vigueur dans l'Église orthodoxe de Grèce (*Loi organique*, extraits du *Code civil*, loi sur l'organisation paroissiale, etc.); cf. H. Alivisatos, *Les saints canons* (en grec), 2e éd., Athènes, 1949, pp. 484-731.

4. Modestinus, *Regul.* l. I, dans Justinien, *Institutiones*, I, 9, 1; *Pandectes*, XXIII, 2, 1; cité dans H. Alivisatos, *Marriage and Divorce*, p. 5, et P. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), Athènes, 1959, p. 7.

5. Ainsi explicitement H. Alivisatos, *Marriage and Divorce*, p. 5.

par le Code en ce sens qu'en Grèce le mariage est inexistant (*den yphistatê*) sans le rit liturgique, comme nous le dirons plus loin[6]. Le mariage purement civil (excluant la cérémonie cultuelle) est impossible en Grèce. Satisfaite de cette manière d'envisager l'union matrimoniale, l'Église orthodoxe a abandonné à l'État toute l'organisation juridique du mariage.

L'étude qui suit concerne la Grèce où l'orthodoxie est religion d'État. Les principes qui seront exposés restent valables cependant, dans leur ensemble, pour les pays où l'Église orthodoxe est séparée de l'État, avec la différence que les lois analysées plus loin n'ont qu'une valeur canonique et que la procédure, au lieu d'être engagée devant les tribunaux civils, l'est devant les tribunaux ecclésiastiques présidés par l'évêque métropolitain ou par ses délégués[7].

En matière de mariage, la législation actuellement en vigueur en Grèce est consignée dans deux documents fondamenatux :

*a*) La Loi organique de l'Église de Grèce, n° 671 du 25 septembre 1943 (*J. O.*, 27 septembre 1943, t. I, p. 324), qui abroge les dispositions de la loi organique antérieure du 31 décembre 1923 du gouvernement Plastiras (décret révolutionnaire 33979/2142, *J. O.*, 31 décembre 1923, t. I, p. 387).

Ont trait au mariage et au divorce dans la Loi Organique 671 de 1943 actuellement en vigueur, les articles 50 à 55 du chapitre dixième[8].

*b*) Le Code civil publié le 15 mars 1940 (loi 2250 de 1940), mais qui n'entra en vigueur qu'à partir du 23 février 1946, en raison de la situation créée en Grèce par la seconde guerre mondiale.

Se rapportent à notre étude le livre IV (*Droit familial*) : ch. 1,

6. Code civil, art. 1367 et 1371. Pour les théologiens et les canonistes orthodoxes, le mariage est l'un de sept sacrements, bien qu'il n'existe pas d'enseignement officiel sur le nombre septénaire. Celui-ci est cependant universellement reconnu et admis dans les ouvrages dogmatiques classiques (celui d'Androutsos, par exemple) et les catéchismes. Il y a sans nul doute sur ce point une influence latine. Pour établir le caractère sacramentel du mariage la dogmatique orthodoxe fait appel aux mêmes textes que la théologie latine : Mt., v, 31, 33; xix, 3, 9; Mc, x, 2, 12; I Cor., vi, 17; viii, 8, 18, et surtout Eph., v, 22-23. Voir sur ce point P. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), Athènes, 1959, pp. 8-9.

7. Tel est le cas en particulier pour le patriarcat de Constantinople. Les communautés orthodoxes grecques d'Europe et d'Amérique sont soumises aux mêmes règles ainsi que l'a rappelé l'évêque Jacques, métropolite de l'Attique et de la Mégaride, dans l'organe officiel de l'Église de Grèce, *Ekklisia*, 1-31 décembre 1953 (*Ephimerios* = supplément pastoral), p. 602.

8. Loi 671 de 1943 dans le *Journal Officiel* de Grèce, 27 septembre 1943, t. I, pp. 324 et suiv. Texte reproduit dans H. Alivisatos, *op. cit.* Athènes, 1949, pp. 494-569. La loi 671 de 1943 est signée par le président du Conseil, Jean Ralli, des membres du Conseil : Pournaras, Taloularis, Louvaris, Tsironikos, Karapanos et contresignée par le ministre de la Justice, Pournaras. Nous citons la loi 671 de 1943 sous le nom de Loi organique.

art. 1346-1349 (fiançailles); ch. II, art. 1350-1371 (mariage); ch. III, art. 1372-1385 (mariage nul et mariage annulable); ch. VII, art. 1438-1462 (divorce); ch. VIII, art. 1463-1464 (parenté) [9].

## A. — Formation du lien matrimonial

### I. — Le premier moment du mariage : les fiançailles *(mnistia)*

Les fiançailles en droit orthodoxe ont leur origine dans les *sponsalia* (promesse de mariage), accompagnés, depuis le VIII[e] siècle au moins, d'une cérémonie religieuse (*acolouthia des fiançailles*), laquelle finit par donner à la *mnistia* un caractère différent de celui que les *sponsalia* avaient en droit romain. Au terme d'une évolution assez rapide, les fiançailles dans le droit canonique byzantin furent assimilées au mariage proprement dit. Déjà le concile *in Trullo* (ou Quinisexte) (691-692), c. 98, déclare adultère celui qui épouse la fiancée d'un tiers [10]. Au XII[e] siècle, le canoniste Balsamon considère comme légitimes les enfants nés du commerce charnel entre fiancés [11].

Pour obvier aux difficultés de tout genre — en particulier aux complications désagréables résultant des liens d'affinité créés par la bénédiction des fiançailles — qui découlaient de l'assimilation juridique des *sponsalia* au *matrimonium*, la coutume s'établit dès le XVII[e] siècle de célébrer simultanément les deux rites.

C'est encore la pratique actuelle. L'Euchologe prévoit une bénédiction spéciale des fiancés, mais il est interdit au prêtre d'accomplir cette acolouthie en dehors de la cérémonie du mariage à laquelle elle sert de préambule. Si un curé contrevient à cette interdiction, les autorités religieuses compétentes (l'évêque du lieu ou son délégué) déclarent nulles les fiançailles. Le ministre du culte coupable est puni de suspense pour la durée d'un an, et perd la moitié de son traitement; en plus le tribunal correctionnel peut lui infliger une peine de prison allant de trois mois à un an [12].

Les fiançailles ou promesse de mariage ne donnent lieu à aucune action en justice en vue de contraindre l'une ou l'autre partie à contracter mariage [13]. Elles demeurent cependant un contrat : si l'un des fiancés

9. Le Code civil actuellement en vigueur en Grèce publié en 1940 (loi 2250 de 1940) est entré en application le 23 février 1946 (par décret du 7 octobre 1946). Les articles principaux concernant le mariage et le divorce sont repris dans H. Alivisatos, *Hoi hieroi kanones*, pp. 722-731. — Traduction française des textes de la Loi organique et du Code civil relatifs au mariage dans C. Vogel, *Revue de Droit canonique*, IV, 1954, pp. 319-328.

10. Quinisexte (691-692). c. 98 (éd. Lauchert, p. 137).

11. Balsamon, *Ad can. 98 concilii in Trullo*. Cf. J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, pp. 32-39.

12. *Euchologe*, éd. de Venise, 1891, pp. 238-241. Loi organique, art. 52.

13. Code civil, art. 1346.

rompt la promesse donnée, sans avoir de raison sérieuse, il est tenu à dédommager l'autre partie ou les parents de l'autre partie, si des dépenses ont été engagées en vue du mariage. Il en va de même si, par sa faute, une des parties a provoqué une rupture justifiée des fiançailles[14]. Si, pour une raison ou une autre, le mariage n'a pas lieu, chacun des fiancés est autorisé à réclamer les cadeaux faits à l'autre partie[15]. Ce droit est prescrit après une durée de deux ans[16].

### II. — Le second moment du mariage : le mariage proprement dit (*gamos*)

Le mariage orthodoxe dérive de la notion romaine du *matrimonium*, lequel consiste dans l'accord des volontés des deux contractants suivi de la *deductio in domum mariti;* en fait, sous l'influence de l'Église, le mariage a pris dans le droit byzantin un caractère solennel où les éléments religieux l'emportent sur les éléments profanes[17].

Comme il est question ici uniquement de la législation actuelle, il n'y a pas lieu de retracer l'évolution du *matrimonium* en Orient. Nous suivrons le plus fidèlement possible la synthèse élaborée par les juristes grecs orthodoxes, en évitant, pour en garder la spécificité, de la ramener aux cadres traditionnels du droit canonique en Occident.

#### 1) Conditions de forme : formalités préliminaires

a) *Les bans.*

Avant la célébration du mariage, le curé de la paroisse où les futurs ont résidé en dernier lieu est tenu de faire les publications, à l'église, durant l'office dominical, une semaine au moins avant le mariage[18]. Les publications mentionnent l'autorisation épiscopale, les noms, profession et état civil des futurs, le nom des parents des futurs ainsi que l'endroit où sera célébré le mariage. Si dans un délai de six mois, le mariage n'a pas eu lieu, il faut réitérer les bans[19]. Dans les localités importantes, les

14. Code civil, art. 1347, §§ 1 et 2.
15. Code civil, art. 1348.
16. Code civil, art. 1349.
17. Cf. J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, pp. 40-47. — Voir aussi J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (Hist, du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. III), Paris, 1960, pp. 515-563).
18. Code civil, art. 1369. Pour obtenir l'autorisation épiscopale en vue du mariage, il faut que les époux résident au moins depuis trois mois sur leur paroisse (*Ephimerios* = supplément pastoral à *Ekklisia*, 1-31 décembre 1953, pp. 601-602). Le mariage se fait d'ordinaire dans la paroisse de la future. Cette coutume n'a rien d'absolu. C'est l'évêque qui désigne la paroisse et donc le curé du mariage. — Sur l'ensemble des conditions, voir P. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage*, Athènes, pp. 141-158.
19. Code civil, art. 1369, § 1.

bans se font par voie d'insertion dans les quotidiens de la résidence des futurs[20]. Pour des raisons graves, dont l'évêque reste juge, les publications peuvent être omises[21].

b) *L'autorisation épiscopale.*

Andronic II Paléologue, confirmant le synode tenu sous la présidence d'Athanase, patriarche de Constantinople en 1306, stipule dans la *Novelle* 26 que l'évêque désignera le propre curé des contractants. Alexis I^er^ Comnène, dans son *Chrysobulle*, avait reconnu à l'évêque le droit de vérifier si les conditions requises pour la célébration du mariage étaient réunies[22]. A une époque impossible à préciser, l'autorisation du métropolite devint dans le droit byzantin une condition de la validité du mariage[23].

L'Église autocéphale de Grèce resta fidèle un certain temps à cette exigence du droit byzantin; les *Lettres encycliques* du Saint-Synode du 31 mars 1834 et du 2 avril 1835 déclarent nul le mariage célébré sans la permission épiscopale[24]. Il en fut ainsi jusqu'au décret 3979/2142, art. 68, du 31 décembre 1923, confirmé par la loi 3222 de 1924, art. 2, § 5, qui tout en maintenant l'autorisation épiscopale parmi les formalités préliminaires n'en fit plus une condition de validité[25].

Le Code civil adopta la manière de voir exprimée dans les décrets des années 1923 et 1924 : pour la célébration du mariage est requise l'autorisation écrite de l'évêque du lieu ou de son délégué, cependant le mariage célébré sans la permission épiscopale demeure valide[26]. Le prêtre célébrant sans l'autorisation de l'évêque est puni, en plus des sanctions canoniques, d'une peine de prison allant de six mois à un an, prononcée par le tribunal correctionnel[27].

La raison d'être de l'autorisation, purement disciplinaire, est de contrôler le curé de la paroisse qui a fait l'enquête et de dépister les empêchements éventuels[28]. Les curés qui négligent en effet les formalités relatives à l'état civil des futurs requises par la loi sont passibles de suspence pouvant durer trois ans[29]. Dans les communautés orthodoxes de la Diaspora à l'étranger, qui dépendent du Saint-Synode de l'Église autocéphale de Grèce, l'autorisation est donnée par un curé délégué à cet effet[30]. Dans ce cas, le curé en question est tenu de transmettre au Saint-

20. Code civil, art. 1369, § 2.
21. Code civil, art. 1370.
22. Texte dans Ralli-Potli, *Syntagma*, t. V, pp. 280-281.
23. Tel est encore le cas dans le patriarcat de Constantinople; cf. M. Theodokas, *Nomologie du patriarcat œcuménique*, p. 178; 184 entre autres.
24. Texte dans St. Giannopoulos, *Sylloge des Encycliques du Saint-Synode*, pp. 454 et 458.
25. Cf. P. Panagiotakos, *Droit civil et Église*, p. 67.
26. Code civil, art. 1368 et Loi organique, art. 50.
27. Loi organique, art. 51.
28. Code civil, art. 1370.
29. Loi organique, art. 50.
30. Loi organique, art. 53.

Synode, chaque semestre, la liste des autorisations accordées et le relevé des mariages qui ont été célébrés[31].

Il résulte de ces dispositions que le mariage est valide quel que soit le curé ou le prêtre en exercice (*en energia*) qui l'a béni, si toutes les conditions requises pour la validité sont par ailleurs remplies[32]. La théorie de Demetrius Chromatène, archevêque d'Ochrida (1216-1235), n'a pas prévalu. Suivant Demetrius, si l'incompétence du curé était inconnue des conjoints, le mariage était valide, mais non si l'incompétence leur était connue. Cette distinction n'a pas réussi à s'imposer en droit byzantin en raison, semble-t-il, des arguments avancés par Demetrius : selon l'évêque d'Ochrida, les contractants sont eux-mêmes les ministres du sacrement. Or, pareille opinion, on le sait, n'est pas conforme à l'enseignement traditionnel de l'Église orthodoxe.

Le métropolite refuse son autorisation quand l'enquête a fait apparaître des empêchements[33]. Il la refuse aussi, toutes les autres conditions étant réunies, durant les temps clos qui sont au nombre de quatre dans l'Église de Grèce :

*a*) le Carême, à partir du lundi avant le premier dimanche de Carême jusqu'à Pâques;

*b*) la semaine après Pâques (jusqu'au dimanche de Thomas, c'est-à-dire jusqu'au dimanche *in albis* latin);

*c*) le temps compris entre la fête de saint Spiridon (12 décembre) et la fin des Douze Jours (c'est-à-dire les douze jours compris entre Noël et l'Épiphanie);

*d*) le jeûne de la Vierge du 1er au 15 août.

Dans les cas exceptionnels, le Saint-Synode (et non l'évêque du lieu) peut autoriser la célébration du mariage en temps clos.

### 2) Condition de forme : formalité essentielle (*ousiastiki diatyposis*) : la liturgie sacramentelle (*hierotelestia*)

Le législateur grec ne connaît le mariage qu'en tant que sacrement; il ne connaît donc que le mariage religieux avec toutes les conséquences juridiques qu'entraîne cette position initiale. L'exigence d'une forme cultuelle en vue de la constitution du lien matrimonial est maintenue, *mutatis mutandis*, même quand les futurs ne sont pas orthodoxes ou ne professent pas la religion chrétienne.

Le Code civil distingue trois cas en ce qui concerne la religion des futurs :

*a*) les Orthodoxes;

*b*) les chrétiens non orthodoxes, dits hétérodoxes : catholiques romains, protestants, anglicans;

31. Loi organique, art. 53.
32. Voir sur ce point P. Panagiotakos, *op. cit.*, pp. 153-168.
33. Code civil, art. 1370.

*c*) les fidèles de religion non chrétienne (*hétérothreski* ou *allothreski*), israélites, musulmans, bouddhistes, etc.

Aux termes des articles 1367, § 1, et 1371 du Code civil, entre citoyens helléniques de religion orthodoxe, le mariage est inexistant, c'est-à-dire le lien n'est pas constitué sans que soit célébrée la liturgie sacramentelle (*hierotelestia*) par un prêtre de l'Église orthodoxe. Cette disposition s'applique également dans le cas d'un mariage entre un Grec orthodoxe et un chrétien non orthodoxe (catholique, anglican, protestant) appelé hétérodoxe par la loi[34].

Si les *deux* futurs appartiennent à une religion ou un culte autre que la religion orthodoxe (s'ils sont donc *heterodoxi* ou *heterothreski*) l'acte liturgique sera célébré suivant le rituel prescrit par la religion ou le culte en question, *à condition que cette religion ou ce culte soit reconnu par l'État*[35]. Cet acte liturgique est nécessaire mais suffisant pour que le mariage ait une existence juridique (*nominos ypostasis*).

Dans le cas ou l'*un* des conjoints est orthodoxe, l'autre d'une religion ou d'un culte différent, deux hypothèses peuvent se présenter : ou bien la partie non orthodoxe est *chrétienne* et alors s'applique la disposition rapportée plus haut (liturgie nuptiale accomplie par un prêtre orthodoxe), ou bien la partie non orthodoxe appartient à une religion non chrétienne, et dans ce cas le mariage est interdit sous peine de nullité, en raison de l'empêchement dirimant de disparité de culte, comme il sera dit[36].

Le Code civil reconnaît ainsi explicitement le caractère sacramentel ou religieux du mariage : sans liturgie sacramentelle il n'y a pas de mariage.

Cette disposition juridique fondamentale clôt une évolution déjà ancienne du droit matrimonial byzantin.

Léon VI le Philosophe fit de la liturgie sacramentelle la forme essentielle requise pour la validité du mariage entre personnes libres[37]. Entre

34. Voir le commentaire (avec indication de la jurisprudence) des art. 1367 et 1371 du Code civil dans P. Panagiotakos, *op. cit.*, pp. 146-158.

35. Code civil, art. 1371. Sont reconnus par l'État grec suivant l'article 1er de la Constitution du 1er janvier 1952 : *a*) les catholiques de rite latin; *b*) les protestants; *c*) les Arméniens orthodoxes ou catholiques; *d*) les musulmans; et *e*) les juifs. Mais ne sont pas reconnus par l'État, en plus de certaines sectes ou cultes étrangers, les *catholiques de rite oriental* ou Uniates. Ceux-ci doivent donc, dans tous les cas, faire bénir leur mariage par le ministre orthodoxe sous peine de nullité; cf. sur ce point, P. Panagiotakos, *Archives de Droit can.* (en grec), Athènes, VI, 1952, pp. 3 et suiv.

36. Cf. Code civil, art. 1353 corrélativement avec l'art. 1372, sur la disparité de culte. L'empêchement de disparité de culte existe même si la religion non chrétienne est reconnue par la loi.

37. Léon VI le Philosophe, *Novelle*, 89 (vers 895) : « *Nous exigeons que le mariage obtienne sa force par le témoignage de la bénédiction religieuse (di errôstê ti martyria tis hieras evlogias) de façon que si quelqu'un se marie sans cette bénédiction le mariage soit nul.* » Antérieurement à Léon VI, l'Epanagogé, publié aux noms de Basile, Léon et Alexandre (879-886), exigeait sous peine de nullité que le mariage fut conclu *soit* par la bénédiction sacramentelle, *soit* par le couronnement, *soit* par *l'instrumentum dotale* (Epanagogé, XVI, 1). Pour la situation antérieure à Léon VI le Philosophe, voir Dauvillier-De Clercq, *op. cit.*, pp. 44-47.

les années 1085 et 1095, l'empereur Alexis Ier Comnène rendit l'acolouthie obligatoire également pour la validité des mariages conclus entre esclaves[38].

L'absolue nécessité du rit liturgique découle de la doctrine sacramentelle constante dans les Églises orthodoxes : c'est l'acte cultuel célébré par le prêtre qui fait le sacrement du mariage et non le consentement des époux[39].

a) *Les mariages mixtes.*

La cérémonie sacramentelle accomplie par un prêtre orthodoxe est indispensable pour la formation du lien matrimonial, non seulement quand les deux futurs appartiennent à l'orthodoxie, mais aussi dans le cas où un citoyen grec (ou une citoyenne grecque) *orthodoxe* veut conclure mariage avec un *chrétien* (ou une chrétienne) non orthodoxe (*heterodoxos*); ainsi se trouve posé le grave problème des mariages mixtes en droit hellénique.

Le mariage mixte, au sens de la loi grecque, ne peut s'entendre que d'une union matrimoniale entre un conjoint *orthodoxe* et un *chrétien* non orthodoxe (catholique romain de rite latin ou oriental, anglican, protestant), mais non d'un mariage conclu entre un conjoint *chrétien*, qu'il soit orthodoxe ou non, et une personne de *religion non chrétienne* (juif, musulman, bouddhiste, etc.), même si cette personne est de nationalité grecque; pareil mariage serait nul (*akyros*), *ipso facto*, en raison de l'empêchement dirimant de disparité de culte dont il sera question plus loin[40].

Les mariages mixtes (c'est-à-dire entre orthodoxes et hétérodoxes) sont autorisés suivant le principe de « l'économie » (*kat' ikonomian*) sous deux conditions seulement :

1. le rite sacramentel sera célébré par un prêtre orthodoxe, et par lui seulement;

2. les futurs s'engagent par écrit devant les autorités civiles compétentes de faire baptiser et élever dans la religion orthodoxe les enfants à naître de leur mariage. Le curé transmettra à la curie métropolitaine notification de la promesse[41].

Un mariage mixte célébré d'une autre manière est inexistant (*anypos-*

38. Alexis Ier Comnène, Novelle 24, 27, 31 et 35.

39. Ainsi le *Décret synodal* de Michel Anchialos de 1177 et les commentaires correspondants des canonistes Balsamon et Arménopoulos. C'est encore la position actuelle des théologiens et des canonistes orthodoxes (la doctrine latine suivant laquelle le consentement des futurs fait le mariage est donnée comme une erreur); cf. Chrysostome, archevêque d'Athènes, *Du mariage* (en grec), Athènes, 1934, p. 10; P. I. Panagiotakos, *Droit civil, le droit matrimonial* (en grec), Athènes, 1940, p. 50, n. 3. — Il faut rappeler ici que les euchologues officiels ne contiennent à aucun moment de l'acolouthie du couronnement nuptial une allusion à un échange de consentement entre époux. — Voir également I. I. Kotsonis, *Positions canoniques sur la communion avec les hétérodoxes* (en grec), Athènes, 1957, pp. 206-237.

40. Suivant les articles 1353 et 1372 du Code civil.

41. Obligation rappelée dans *Ephimerios*, supplément pastoral d'*Ekklisia*, 1-31 décembre 1953, p. 603.

*tatos* d'après le Code civil actuellement en vigueur[42]. Il en a été ainsi en Grèce jusqu'au 30 novembre 1941 et de nouveau à partir du 11 octobre 1944[43]. Durant la courte période comprise entre ces deux dates, et en vertu d'un décret du temps de l'occupation, le mariage entre un conjoint orthodoxe et un conjoint *catholique romain* béni par un prêtre catholique était reconnu comme valide[44]. Depuis le 11 octobre 1944, la stricte légalité orthodoxe a été rétablie.

Le ministre célébrant la liturgie selon le rit orthodoxe doit être nécessairement un prêtre exerçant un ministère, donc un curé en activité, mais il peut appartenir à n'importe quelle Église autocéphale orthodoxe, pourvu que celle-ci fasse partie de la grande Église orientale orthodoxe[45]. Un religieux, même prêtre (*hieromonachos*) n'est donc pas autorisé à célébrer l'acolouthie matrimoniale[46]. L'archimandrite, pourvu qu'il soit curé, est habilité à le faire.

42. Il faut souligner que si les mariages mixtes sont reconnus comme valides *kat'ikonomian*, c'est-à-dire en vertu d'une tolérance, ils restent prohibés en principe *kat'acrivian*, sous peine de nullité, conformément aux canons de Laodicée (v. 345-381), c. 10; Carthage (345-348), c. 21; Chalcédoine (451), c. 14; Quinisexte (691-692), c. 72 (en ce qui concerne les hérétiques proprement dits) et Constantinople (381), c. 7 (en ce qui concerne les schismatiques). Voir P. I. Panagiotakos, *Le droit des mariages mixtes* (en grec), Athènes, 1935, pp. 15 et suiv. Sur les notions d' « économie » et d' « acribie » *kat'acrivian, kat'ikonomian*, voir les applications dans la théologie orthodoxe chez I. Kotsonis, *Problèmes d'économie ecclésiastique* (en grec), Athènes, 1957, et. du même, *Position canonique sur la communion avec hétérodoxes* (en grec), *ibid.*, 1957. En ce qui concerne les schismatiques du p. d. v. orthodoxe, c'est-à-dire les catholiques romains, le canoniste Zonaras († v. 1150) a autorisé le mariage selon l'économie; cf. Zonaras, dans le *Syntagma* de Ralli-Potli, t. IV, p. 93. Cette tolérance est actuellement étendue, comme il vient d'être dit plus haut, à tous les schismatiques (protestants, anglicans). Mais *en principe* les protestants étant formellement déclarés hérétiques par les conciles panorthodoxes de Constantinople (1638 et 1642) et de Jérusalem (1672), il est exigé d'eux une abjuration et la conversion à la foi orthodoxe; cf. P. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), p. 151, n. 1.

43. Aux termes de la loi 696 de 1861, confirmée par une décision de la Cour de Cassation (*Aréopage*, n° 280 de 1932 (cf. *Themis* (en grec), XLIII, 692). Sur le problème voir P. Panagiotakos, *Droit civil et droit matrimonial*, Athènes, 1940, pp. 49-56.

44. Décret 769 de 1941 annulé par la loi n° 184 du 22-26 mars 1946 avec effet à partir du 11 octobre 1944; voir sur ce point Chr. Pratsika, *La validité du mariage* (en grec), 769 de 1941 (*Themis*, LVI, 165). Le décret 2783 de 1941, relatif au Code civil, prévoyait que les mariages bénis par un prêtre catholique antérieurement à la promulgation du nouveau Code civil seraient considérés comme valides. La Cour suprême a déclaré le projet anticonstitutionnel par les décisions 54 de 1942, 135 de 1942. Cf. P. I. Panagiotakos, *Sur les mariages mixtes* (en grec), dans les *Archives de droit canonique* (en grec), IX, 1954, pp. 118 et suiv.

45. La liste complète des Églises autocéphales, autonomes ou semi-autonomes faisant partie de l'Orthodoxie est donnée dans l'*Himérologe* publié chaque année par les soins du Saint-Synode de l'Église de Grèce; dans l'édition 1961 que nous avons sous les yeux, la liste se trouve pp. 214-363. — Il est intéressant de comparer cette liste donnée du p. d. v. orthodoxe grec avec celle qui a été publiée dans l'annuaire officiel des Vieux-Catholiques (*Altkatholisches Jahrbuch*, 1960, pp. 92-94).

46. Rappelons ici que selon le droit orthodoxe, le religieux (mais non

Un prêtre apostat ou renégat ou appartenant à une secte orthodoxe qui ne fait pas partie de la Grande Église orientale ou qui n'est pas reconnue canoniquement, ne peut pas célébrer validement le sacrement du mariage[47].

La liturgie se déroulera suivant le rit de l'Église orthodoxe; tout ce qui a trait à l'administration de la partie sacramentelle du mariage est de la compétence exclusive des autorités religieuses[48].

Le rite nuptial sacramentel s'accomplira en public, mais le mariage célébré clandestinement reste valide, sauf que le prêtre célébrant sera puni[49].

Le célébrant est tenu de mentionner le mariage qu'il a béni sur les registres paroissiaux *ad hoc*[50]. En cas de négligence dans l'enregistrement, il sera puni par le tribunal épiscopal d'une peine de suspense pouvant aller jusqu'à trois ans[51].

b) *Les mariages entre hétérodoxes (heterodoxoi) ou entre non-chrétiens (allothreski ou heterothreski).*

Il s'agit uniquement : 1° de mariages conclus entre *hétérodoxes*, au sens du Code civil et reconnus par la loi, se mariant entre eux (catholiques romains de rite latin, anglicans, protestants) *à l'exclusion du cas où l'une des parties serait orthodoxe*, ou 2° de conjoints non chrétiens dont le culte est reconnu par la loi (israélites, musulmans) se mariant entre eux, *à l'exclusion du cas où l'une des parties serait chrétienne*[52].

Nous répétons ici que le mariage entre chrétien (orthodoxe ou autre confession chrétienne) et un non-chrétien est en effet nul *ipso facto* en raison de l'empêchement de disparité de culte[53].

Dans les cas indiqués ci-dessus, sauf dans l'hypothèse exclue par la

l'archimandrite) *ne* peut *pas* être curé de paroisse; cf. P. I. Panagiotakos, *Système de droit ecclésiastique. IV. Le droit monarchique*, Athènes, 1957, p. 258, n. 3.

47. Tel est le cas, par exemple, des prêtres de la secte des Palaioiméro-logites; cf. la *Lettre encyclique*, n° 1031 du Saint-Synode de Grèce de 1959. Voir P. Smaili, *La validité du mariage des Palaiohimérologites* (en grec), Athènes, 1956, pp. 60 et 77.

48. Loi organique, art. 54.

49. La validité du mariage béni en secret est reconnu par une décision de la Cour de Cassation, n° 436 de 1901 (*Themis*, XIII, p. 435). Il en est ainsi depuis Basile le Macédonien (*Prochiros Nomos*, IV, 27); cf. les commentaires correspondants de Blastaris et d'Arménopoulos.

50. Loi 5097 de 1931, art. 14 et 20.

51. Loi organique, art. 50, § 2.

52. Sont reconnus par la loi : les catholiques de rite latin, les protestants, les arméniens, les israélites et les musulmans. Voir P. I. Panagiotakos, les *Archives*, VII, 1952, pp. 3 et suiv.

53. Code civil, art. 1353 et 1372. Sont donc nuls les mariages contractés entre chrétiens et israélites, chrétiens et musulmans, chrétiens et bouddhistes, etc.

loi d'un mariage entre un chrétien et un non-baptisé, et toujours en dehors du cas où l'un des futurs serait orthodoxe, le mariage sera célébré suivant le rituel du culte auquel appartiennent les futurs; cet acte liturgique est absolument nécessaire mais suffisant pour la formation du lien matrimonial [54].

Il s'ensuit que *deux* catholiques de *rite latin* se marient validement en faisant bénir leur union par un prêtre catholique de rite latin; de même, les protestants ou les anglicans suivant le culte qui leur est propre, ainsi que les israélites ou les musulmans, toutes ces religions ou cultes étant reconnus par la loi. Inversement les *catholiques* romains de *rite oriental* (uniates), même s'ils désirent se marier entre eux, ne peuvent le faire que devant le ministre du culte orthodoxe, le catholicisme de rite oriental n'étant pas reconnu légalement en Grèce [55].

Il est inutile de rappeler ici que dans le cas où un conjoint orthodoxe désirerait s'unir avec un chrétien non orthodoxe il tombe sous le régime des mariages mixtes au sens propre et que donc, aux termes de l'art. 1367 du Code civil, seul le ministre du culte orthodoxe est compétent pour bénir le mariage.

Le législateur grec ne connaissant comme mariage que celui qui est réalisé dans le sacrement ou, par extension, dans la célébration cultuelle (pour les non-chrétiens se mariant entre eux) ne peut pas connaître de mariage purement civil. Il en résulte que les Grecs et les étrangers qui n'appartiendraient pas à la foi orthodoxe ou à une religion reconnue par la loi ou qui seraient athées ne peuvent pas conclure de mariage dans le royaume de Grèce, à moins qu'ils ne se convertissent à l'orthodoxie ou à une religion ou culte reconnu par l'État [56].

Certains canonistes grecs reconnaissent que l'absence d'un mariage civil constitue une lacune dans le droit matrimonial. Ils souhaiteraient que pour les mariages mixtes (entre hétérodoxes et orthodoxes), et rien que dans ce cas, quand la liturgie sacramentelle n'a pas été célébrée suivant le rit orthodoxe, pour une raison ou une autre, un mariage civil vint sanctionner légalement une union de fait, pour obvier aux abus. Tout mariage mixte non célébré suivant le rituel orthodoxe, même si par ailleurs il a été béni par un ministre du culte, est en effet un concubinage au regard de la loi [57].

54. Code civil, art. 1371, conformément à l'esprit de l'art. 1367. Un acte cultuel, à déterminer suivant les cultes en question et selon la discipline qui leur est propre, est donc indispensable pour la validité des mariages conclus non seulement quand des fidèles appartenant à un culte non chrétien se marient entre eux (israélite avec israélite, musulman avec musulman), mais aussi quand des fidèles appartenant à deux cultes non chrétiens contractent un mariage « mixte » (israélite et musulman).

55. Voir sur ce point P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), pp. 146-158.

56. Voir P. I. Panagiotakos, *ibid.*, p. 152, n. 1, et la décision 39 de 1951 de la Cour de Cassation (*Themis* (en grec), LXII, p. 203).

57. Ainsi H. Alivisatos, *Les saints canons* (en grec), p. 721.

c) *Le rituel orthodoxe du mariage.*

Le rituel matrimonial oriental est organisé autour du rite du couronnement nuptial, d'où aussi son nom *acolouthie du couronnement.* La couronne nuptiale, d'abord rejetée par les chrétiens comme emblème païen, obtint assez vite une place dans le symbolisme chrétien[58].

Le mariage est célébré en public, soit à l'Église (devant l'iconostase fermée, prêtre et futurs prenant place de part et d'autre d'une table), soit à domicile, habituellement le soir, et en dehors des temps clos[59].

L'acte liturgique s'accomplit en deux temps : les fiançailles et le mariage proprement dit. Comme il a été dit plus haut, il est interdit de bénir les fiançailles en dehors de la cérémonie du couronnement nuptial.

1. *L'acolouthie des fiançailles.*

Au début de la cérémonie, le prêtre reçoit le consentement mutuel des futurs. L'élément liturgique essentiel consiste dans la bénédiction et l'échange des anneaux.

2. *L'acolouthie du couronnement.*

Les rites essentiels sont les suivants : *a*) Le couronnement des époux : le prêtre place la couronne nuptiale successivement sur la tête de l'époux et sur celle de l'épouse. *b*) La coupe de vin : le prêtre tend une coupe de vin d'abord à l'époux, ensuite à l'épouse. C'est là un lointain vestige païen (*potatio* et *repotia*) christianisé dans la coupe eucharistique. *c*) La danse sacrée dite danse d'Isaïe[60] : le prêtre tenant un cierge et, suivi des deux époux, tourne trois fois autour de la table placée devant l'iconostase, sans se livrer à des mouvements désordonnés, précisent les rubriques. Pendant la danse, l'assistance jette sur les époux des fleurs blanches et du riz.

Les lectures fort longues sont empruntées à l'épître aux Éphésiens, v, 20-23, et à l'évangile selon saint Jean, ii, 1-11. Les prières sont faites pour l'amour mutuel des époux et la pureté de l'union conjugale, pour la fécondité du foyer et la prospérité matérielle du couple. Lors des secondes

58. L'évolution est comprise entre les invectives de Tertullien, *De corona*, 5, 7, 10, 12, 14, et l'approbation donnée par saint Jean Chrysostome, *Homil. IX in I Timoth.* Voir J. Schrijner, *La couronne dans l'antiquité chrétienne*, dans les *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, XXI, 1911, pp. 309 et suiv.

59. Voir les rubriques de l'*Euchologe*, éd. de Venise, 1891, pp. 238-252 et les rituels pratiques, ainsi N. P. Papadopoulos, *Hagiasmatarion*, Athènes, 1928, pp. 85-109. — Sur la liturgie du mariage oriental voir A. Raes, *Le mariage dans les Églises d'Orient. Trad. française des liturgies orientales du mariage*, Chevetogne, 1958, et, du même, *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae, 1947, pp. 155-177.

60. En raison du tropaire chanté à ce moment : « *Isaïe danse : une Vierge a conçu dans son sein et a enfanté un Fils, Emmanuel, Homme et Dieu; Orient est son nom. Rendons-lui grâces en bénissant la Vierge.* »

ou des troisièmes noces, le rituel, prévoit une acolouthie sans couronnement, et ceci seulement depuis l'année 1000 environ [61].

3) Conditions de fond : conditions positives (*thetikê proüpothesis*)

Sous le nom de conditions positives, les juristes grecs groupent les dispositions énoncées par les articles 1350, 1351, 1367, § 2, corrélativement avec les articles 127 et 128 du Code civil. La non observance de ces conditions rend le mariage nul [62].

a) *Age et capacité juridique.*

Pour contracter mariage, l'homme doit avoir dix-huit ans accomplis, la femme quatorze ans accomplis [63]. Cependant avant la majorité légale (21 ans), le consentement des parents ou de ceux qui détiennent la puissance paternelle est exigé, sous peine de nullité [64].

Pour contracter *librement* mariage sans autorisation paternelle, les deux futurs devront avoir atteint la majorité (21 ans accomplis pour les deux sexes [65]), et posséder l'entière capacité juridique, c'est-à-dire ne pas tomber sous le coup d'une interdiction légale ou judiciaire, sous peine de nullité [66]. Le mariage cesse d'être nul dans ce cas, si une fois acquise la capacité juridique, l'intéressé a reconnu le mariage conclu [67].

b) *Libre consentement des époux.*

Le consentement mutuel devra être l'expression d'une volonté libre; dans le cas contraire le mariage est nul [68]. Les deux futurs échangent leur consentement en personne, simultanément, sans restriction et en pleine

61. La liturgie pour les digames et tritogames suit l'acolouthie du couronnement dans les livres liturgiques grecs; cf. *Euchologe*, éd. de Venise, 1891, pp. 253 et suiv., de même que dans les rituels pratiques à l'usage des curés. — L'*Euchologe* dans ses rubriques rappelle que les canons de Nicéphore l'Homologète, patriarche de Constantinople, interdisent que l'on couronne ceux qui contractent un second (ou troisième) mariage; le digame s'abstiendra de communier pendant cinq ans; textes dans l'*Euchologe*, éd. de Venise, 1891, p. 253.

62. Code civil, art. 1372.

63. Code civil, art. 1350.

64. Code civil, art. 1352 et 1372. Il sera traité du défaut de consentement paternel dans les empêchements dirimants du mariage.

65. Code civil, art. 127.

66. Code civil, art. 128 et 1351 (interdiction légale aux termes de l'art. 1693 du Code civil; interdiction judiciaire aux termes de l'article 1700 du Code civil), à ce propos, voir G. L. Roilos, *Droit familial* (en grec), II, Athènes, 1946, pp. 33 et 36.

67. Code civil, art. 1373, § 3.

68. Code civil, art. 1351 et 1372. Sur le consentement en droit oriental, en plus des ouvrages généraux indiqués dans la bibliographie d'ensemble, voir A. Raes, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*, dans *Ephemerides liturgicae*, 1932, pp. 34-48; 126-140; 249-259; 431-445; 1933, p. 80-94; 310-318.

liberté, et ceci non seulement durant l'enquête préliminaire faite par le curé (de la future normalement), mais également devant le ministre du culte au moment de l'acolouthie sacramentelle [69]. En pratique, le consentement est échangé au début de la liturgie des fiançailles servant de préambule au mariage proprement dit [70]. Le prêtre agissant en transgression des dispositions énoncées ci-dessus est puni de suspense. Le mariage cesse d'être nul par vice de consentement si, par la suite, un consentement entier et libre a suivi [71].

En cas d'erreur sur l'identité de la personne de l'autre conjoint, le mariage n'est pas nul, mais annulable; il cesse d'être annulable si l'erreur, une fois dissipée, l'autre conjoint donne son accord [72].

Si l'un des conjoints a été contraint au mariage par des menaces ou par violence, le mariage est annulable [73]. Cependant quand cessent les menaces et que le conjoint qui a agi sous la contrainte reconnaît le mariage, celui-ci cesse d'être annulable [74].

L'aliénation mentale n'est pas une cause de nullité, mais un motif de divorce dans certaines conditions précisées par la loi [75].

### 4) Conditions de fond : les conditions dites négatives (*arnitike proüpothesis*) ou empêchements du mariage (*kôlymata tou gamou*)

L'Église byzantine est tributaire ici du droit romano-byzantin civil,

69. Code civil, art. 1350 et 1367, § 2.

70. Il est à remarquer que dans les Euchologes officiels il n'est pas fait allusion à l'échange de consentement, ni dans le rituel des fiançailles ni dans celui du couronnement nuptial (cf. par exemple *Euchologe*, éd. de Venise, 1891, p. 238). Les manuels à l'usage pratique des curés mentionnent le consentement dans une rubrique *avant* les fiançailles, cf. par exemple l'*Aghiasmatarion* du protopresbytre N. P. Papadopoulos, Athènes, 1928, p. 85). Cependant une réponse de Timothée d'Alexandrie insiste sur la nécessité du consentement (Ralli-Potli, *Syntagma*, t. IV, p. 337). Voir sur l'ensemble du problème le travail de A. Raes, indiqué dans la note précédente.

71. Code civil, art. 1373, § 2.

72. Code civil, art. 1374; voir plus loin la procédure à suivre. — Suivant le droit de Justinien (*Novelle*, XXII, 11) le mariage entre homme libre et esclave est nul. Actuellement la condition servile peut être invoquée comme motif s'ajoutant à un autre grief de divorce (trouble grave de la vie conjugale) ou comme motif d'annulation (en cas d'erreur sur la personne, le *status libertatis* faisant partie de l'identité).

73. Code civil, art. 1375; voir plus loin la procédure à suivre.

74. Code civil, art. 1375. — Le rapt n'est pas mentionné expressément par le législateur; il rentre évidemment dans la catégorie des menaces et violences. Constantin (*Cod. Théodosien*, IX, 24, 1) prohibe le mariage entre ravisseur et victime, que celle-ci soit consentante ou non; Justinien (*Novelle*, 143) maintient l'interdiction faite au ravisseur d'épouser sa victime, même si les parents donnent leur consentement. Encore au XII[e] siècle, Balsamon affirme qu'entre ravisseur et victime le mariage ne saurait être validé en aucun cas. Cette sévérité conforme à la législation de Constantin et de Justinien n'est cependant pas constante. Le *Nomocanon* de Jean le Scolastique (VI[e] siècle) réprouve le rapt, mais admet une validation postérieure après accord des parties.

75. Code civil, art. 1443.

lequel n'a pas, comme on sait, de terminologie technique des empêchements. L'ancien droit canonique byzantin ignore la notion d'*impedimentum* et ne connaît que les unions contractées selon les lois divines et humaines (*gamos ennomos*) et les unions défendues (*gamos kekôlumenos*). Le terme *kôlyma*, au sens d'empêchement du mariage, apparaît pour la première fois dans les *Rescrits synodaux* (26 avril 1066 et 19 mars 1067) de Jean VIII Xiphilinos[76]. Le canoniste Math. Blastaris[77] divise les empêchements en trois catégories : ceux qui rendent le mariage illégitime (entre tuteur et pupille), blâmable (entre personnes consacrées à Dieu) et illicite (entre consanguins à un degré défendu ou avec des hérétiques). Parfois les empêchements sont répartis en deux catégories : ceux qui proviennent de la parenté et tous les autres.

Cependant chez les canonistes et les juristes s'est accréditée la division en empêchements dirimants (*anatreptika kôlymata*) et empêchements prohibants (*anavlitika kôlymata*). Les empêchements sont les uns absolus (*apolyta*), les autres relatifs (*schetika*[78]). Nous suivrons cette classification.

Le Code civil ignore les distinctions ci-dessus indiquées; il n'y est question que de mariage nul (*gamos akyros*) et de mariage annulable (*gamos akyrôsimos*[79]).

Qui a pouvoir de dispenser des empêchements ? Dans le droit byzantin, la dispense des empêchements est considérée comme un acte législatif et non comme une mesure administrative, en d'autres termes la dispense d'un empêchement n'est possible que si la loi le prévoit. Telle est encore aujourd'hui la situation en Grèce où le Code civil distingue seulement entre le *mariage nul*, c'est-à-dire nul en raison d'empêchements limitativement énoncés, et dont il ne saurait y avoir dispense quelconque, et le *gamos akyrôsimos*, c'est-à-dire annulable dans des cas et des circonstances et selon une procédure nettement définis par le législateur[80].

A notre connaissance, l'Église de Grèce c'est-à-dire le Saint-Synode (et non l'évêque du lieu) — dont relève la partie sacramentelle du

76. *Rescrits* de Jean VIII Xiphilinos, dans Ralli-Potli, *Syntagma*, t. V, pp. 52 et 54.

77. M. Blastaris, *Syntagma*, c. 9 (P. G., 144, c. 1166). Cf. Zhismann-Apostolopoulos, I, II, 50, pp. 393-396.

78. Sur les empêchements en droit oriental orthodoxe voir en dernier lieu P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), Athènes, 1959 (avec bibliographie). Consulter également A. Hage, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, Beyrouth, 1954 (surtout les Orientaux unis à Rome), et Ac. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, III. *De matrimonio*, Romae, 1950 (surtout pour les Orientaux en communion avec Rome). Pour la partie historique, qui ne rentre pas dans le cadre de la présente étude, nous renvoyons à J. Dauvillier-C. De Clercq. *Le mariage en droit canonique oriental* (préface de G. Le Bras), Paris, 1936.

79. Code civil, art. 1350 à 1364 (mariage nul) et 1374 à 1375 (mariage annulable).

80. Les empêchements dirimants sont dits parfois dans la langue juridique moderne « d'ordre public » (*dimosias taxeos*), c'est-à-dire ne comportant pas de validation ultérieure possible. Tous les empêchements dirimants énumérés dans le Code civil sont de cette catégorie, sauf celui qui concerne le mariage entre tuteur et pupille avant la reddition des comptes (Code civil, art. 1362 et 1373, 5; cf. G. Balis, *Droit familial* (en grec), Athènes, 1956, p. 23.

mariage — ne dispense à titre exceptionnel que des temps clos durant lesquels la permission de l'évêque requise pour la célébration licite du mariage, est normalement refusée. Mais comme l'on voit, il ne s'agit pas ici d'un empêchement, mais d'une condition de forme préliminaire.

a) *Empêchements dirimants absolus (apolyta anàtreptika kôlymata).*

Les empêchements de cette catégorie interdisent, sous peine de nullité, le mariage entre toute personne.

1. *Le défaut d'âge.*

Pour contracter validement mariage, l'homme doit avoir 18 ans accomplis, la femme 14 ans accomplis[81]. Le législateur moderne, auquel s'est ralliée l'Église grecque, n'a pas suivi sur ce point le droit byzantin primitif[82].

Il est à remarquer que dans ce cas, le consentement des parents est exigé sous peine de nullité[83]. Les futurs ne contractent *librement* mariage qu'à partir de la majorité (21 ans pour les deux sexes) comme il a été dit plus haut[84]. Si la vie commune est retardée jusqu'à l'âge légal exigé pour le mariage, le mariage cesse d'être nul, si par ailleurs il n'a pas été annulé par un jugement[85]. Le prêtre bénissant le mariage, tout en connaissant le défaut d'âge, est puni de suspense.

2. *Manque d'autorisation paternelle.*

Le droit byzantin, à la suite du droit romain, fait du consentement des parents (père, ou à défaut mère ou le plus proche cognat), une condition absolue de validité[86]. En cas de refus arbitraire, le recours au magistrat est autorisé[87].

C'est encore la discipline actuelle. Si les deux futurs, tout en ayant l'âge requis pour le mariage, n'ont pas atteint la majorité (21 ans pour les deux sexes), le consentement des parents ou de ceux qui détiennent la puissance paternelle est exigé[88]. Entrent en ligne de compte, le père physique, s'il n'a pas perdu la puissance paternelle[89], où, à défaut, la

81. Code civil, art. 1350, § 1, et 1372.

82. Le droit byzantin primitif autorise les fiançailles à partir de sept ans, le mariage à partir de 14 ans pour les hommes, de 12 ans pour les femmes.

83. Code civil, art. 1352 et 1372.

84. Code civil, art. 127.

85. Code civil, art. 1373, § 2.

86. Justinien, *Code* V, 4, 18 et 20; *Digeste*, XXIII, 1, 11 et 13.

87. *Prochiros Nomos* (870-879), IV, 4, 7, 11, 12, 15, 19. Cf. G. L. Roïlos, *Droit familial* (en grec), II p. 44.

88. Code civil, art. 1352, § 1.

89. Code civil, art. 1500, 1503, 1525-1526. — A défaut du père, l'adoptant (Code civil, art. 1584).

mère physique si elle a la garde du mineur (ou de la mineure [90]), ou si les parents viennent à manquer, le tuteur [91].

L'autorisation sera donnée par écrit [92]. Le tribunal peut, en cas de refus de consentement des parents, examiner le cas et autoriser le mariage si le bien des futurs est en cause [93].

Le manque de consentement rend le mariage nul, à moins que les parents ou les détenteurs de la puissance paternelle n'aient reconnu ultérieurement le mariage [94]. Le prêtre contrevenant aux prescriptions ci-dessus sera puni.

3. *Disparité de culte* (*heterothriskia* ou *allothriskia*).

Est interdit, sous peine de nullité, le mariage entre une personne *chrétienne* (orthodoxe ou fidèle de toute autre confession chrétienne), de nationalité grecque, et une personne non baptisée, quel que soit le culte auquel elle appartienne (israélite, musulman, bouddhiste), même si ce culte est reconnu en Grèce [95]. On ne confondra pas la disparité de culte avec la religion mixte dont il a été question plus haut. Cette sévérité est conforme à la législation conciliaire et au droit byzantin [96].

Le mariage avec un non-baptisé ne devient possible que si la partie non chrétienne se convertit à l'Orthodoxie, auquel cas le mariage suivra le baptême, après avis du métropolite. Le prêtre agissant en contrevenant aux dispositions ci-dessus sera puni de suspense.

4. *Lien.*

La conclusion d'un nouveau mariage est interdit sous peine de nullité avant que le mariage existant soit ou annulé ou dissous par la mort ou le divorce [97]. Sur présentation d'un document attestant la mort du conjoint, le divorce ou l'annulation, le remariage est autorisé, sauf dans le cas où il s'agirait d'un quatrième mariage [98].

5. *Tétragamie* (quatrième mariage).

Le quatrième mariage est interdit, sous peine de nullité, si le troisième a été valide, le législateur n'admettant la polygamie successive que jusqu'au troisième mariage inclus [99].

90. Code civil, art. 1530, 1503, 1628.
91. Code civil, art. 1525 et 1526, 1590, 1599-1603.
92. Voir sur ce point I. P. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), pp. 30-34.
93. Code civil, art. 1352, § 2.
94. Code civil, art. 1372 et 1373, § 4.
95. Code civil, art. 1353 et 1372, corrélativement avec l'art. 1366.
96. *Cod. Theodos.* XVI, 8, 6 (défense sous peine de mort d'un mariage entre chrétiens et juifs); III, 14, 1 (défense sous peine de mort, d'un mariage entre chrétiens et « barbares »); II, 3, 7, et V, 9, 7 (le mariage avec un juif est un adultère). Cf. Justinien, *Code I*, 9, 6.
97. Code civil, art. 1354 et 1372. — La bigamie simultanée est un délit (Code pénal, art. 356).
98. La tétragamie est en effet interdite par le Code civil sous peine de nullité (Code civil, art. 1355).
99. Code civil, art. 1355 et 1372.

Le législateur civil met ainsi fin à la longue querelle autour des seconds et troisièmes mariages dans le droit byzantin. L'Église a toujours jugé sévèrement la deutérogamie[100]. Selon Grégoire de Nazianze († 589-590) le premier mariage est conforme à la loi de l'Église, le second est toléré par indulgence, le troisième est néfaste, quant au quatrième mariage, il tient des mœurs des pourceaux[101]. Le concile de Laodicée impose aux deutérogames une pénitence sévère[102].

La tritogamie est jugée encore plus sévèrement par les Pères de l'Église. Saint Basile en parle comme d'une fornication modérée[103]. Le concile de Néocésarée frappe les trigames d'une pénitence très lourde[104].

Le pouvoir civil s'est montré un certain temps plus tolérant que l'Église pour la polygamie successive[105]. L'impératrice Irène l'Athénienne est la première à avoir interdit le troisième mariage[106]. Le quatrième mariage — malgré le précédent illustre en la personne de Léon le Philosophe, marié en quatrièmes noces par le prêtre Thomas avec Zoé, pour légitimer son fils Constantin le Porphyrogenète — fut solennellement prohibé sous peine de nullité, lors d'un synode tenu à Constantinople (sous la présidence du patriarche Nicolas le Mystique et en présence des représentants de Jean), par l'Acte d'Union de 921[107]. Le même Acte autorise le troisième mariage, après une pénitence appropriée, sauf pour les contractants âgés de quarante ans et ayant déjà des enfants[108].

Selon la législation actuellement en vigueur, le troisième mariage est autorisé sans restriction, le quatrième interdit sous peine de nullité, si le troisième a été valide. Cependant si l'un des trois mariages a été déclaré nul pour un des motifs énumérés aux articles 1350 à 1364 (c'est-à-dire les cas de mariage nul d'après le Code civil) ou a été annulé en raison des articles 1374 et 1375 (c'est-à-dire les cas de mariage annulable d'après le

100. Voir à ce propos Tertullien, *De monogamia*, 10; *Ad uxorem*, 1; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 12; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique*, IV, 26; Epiphane, *Contra haereses*, II, 2; Jean Chrysostome, *Homélie*, XV.

101. Grégoire de Nazianze, *Sermo*, XXXI (P. G., 36, c. 292).

102. Concile de Laodicée, c. 1 (éd. Lauchert, p. 72). Rappelons que les deutérogames ne sont pas admis au sacerdoce. Comme empêchement à l'ordre, la deutérogamie s'entend aussi de l'homme qui épouse une veuve ou une divorcée (et par extension une prostituée); cf. J. Zhishmann-M. Apostolopoulos, *Droit matrimonial* (en grec), II, pp. 71 et suiv.

103. S. Basile, c. 4 et 50 (Ralli-Potli, *Syntagma*, IV, pp. 102 et 203).

104. Concile de Néocésarée, c. 3.

105. Cf. Justinien, *Code*, V, 9, 6; *Novelle*, XXVI; voir aussi Photius, *Nomocanon*, XIII, 2 (Ralli-Potli, *Syntagma*, I, p. 275), et le *Prochiros Nomos*, IV, 25.

106. Irène, *Thespisma* (Ralli-Potli, *Syntagma*, V, p. 252).

107. Le texte de l'*Acte d'Union* dans Mansi, *Concilia*, XVIII, 235. — Sur le détail de la controverse voir P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), pp. 44-46, et J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, pp. 198-200.

108. Une décision du Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce en 1958 a interdit toute controverse sur la légitimité éventuelle du quatrième mariage (*Ekklisia*, 1958, p. 484) avec le commentaire de P. I. Panagiotakos, dans les *Archives de droit canonique* (en grec), XIII, 1958, p. 205.

Code civil), le quatrième mariage est possible, mais non si un des trois mariages antérieurs a été dissous pour un motif de divorce ou par la mort du conjoint [109].

6. *L'ordre et la profession religieuse.*

Est prohibé, sous peine de nullité, le mariage ou le remariage d'un clerc de tout degré ou d'un moine, même si ce dernier n'est pas dans les ordres [110].

Par clerc le législateur entend ici celui qui par la chirotonie (par opposition à la chirothésie, simple bénédiction) participe au sacrement de l'ordre, à savoir le diacre, le prêtre et l'évêque [111].

En vertu de l'empreinte indélébile procurée par l'ordination, l'empêchement d'ordre subsiste même lorsque le clerc est déposé ou renégat [112]. Les clercs de l'Église orthodoxe sont pour la plupart mariés, mais leur mariage est antérieur à leur ordination [113]. Une fois ordonné, si son épouse vient à mourir, le clerc ne peut plus contracter un nouveau mariage.

Le Code civil interdit de même le mariage, sous peine de nullité, de celui qui a fait profession religieuse, le religieux étant considéré par la loi comme un mort [114]. L'interdiction s'applique à toutes les catégories de religieux : les rasophores, les moines du type microschème (*monachos mikroschimos*) et mégaloschème (*monachos megaloschimos*), le droit canonique orthodoxe ignorant la profession simple [115]. L'interdiction dure

109. En vertu du principe que le mariage nul ne peut pas être compris dans la computation de la polygamie successive. Cf. sur ce point M. Gédéon, *Règlements canoniques* (en grec), I, pp. 32, 55-56, 59-60.

110. Code civil, art. 1364 et 1372.

111. Sur cette interprétation voir P. I. Panagiotakos, *L'ordination sacerdotale et ses conséquences juridiques*, Athènes, 1951, et, du même, *Sur le mariage et le célibat des clercs* (en grec), Athènes, 1940. L'interdiction de se marier s'applique aux sous-diacres d'après les *Canons Apostoliques*, c. 27 (26) (mariage autorisé seulement pour le lecteur et le psalte) et le *Quinisexte* (691-692), c. 6 (interdiction explicite de se marier faite au sous-diacre, diacre et prêtre).

112. Référence explicite au *character indelibilis* dans P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), Athènes, 1959, pp. 49 et ss.

113. En pratique, et en conformité avec le concile Quinisexte, les clercs orthodoxes contractent mariage *avant* sous-diaconat.

114. Cf. P. I. Panagiotakos, *Système de droit ecclésiastique*, IV. *Le droit monastique*, Athènes, 1957, pp. 107 et suiv. Déjà Justinien, *Novelle*, CXXIII, 15; Léon V le Philosophe, *Novelle*, VIII; Photios, *Nomocanon*, IX, 29; XI, 4 (Ralli-Potli, *Syntagma*, I, pp. 210 et 258), et commentaires correspondants de Math. Blastaris, *Syntagma*, XX (Ralli-Potli, *Syntagma*, VI, pp. 344-345).

115. Voir Souarn, *La profession religieuse comme empêchement de mariage chez les Grecs*, dans *Échos d'Orient*, 1904, p. 194. En principe l'interdiction vaut pour les religieuses (cf. Balsamon, Zonaras et Aristène dans leurs commentaires du concile Quinisexte, c. 44; Chalcédoine, c. 16 et Ancyre, c. 19). P. I. Panagiotakos, dans son ouvrage sur les empêchements du mariage, n'en parle pas. Il est certain que d'après la jurisprudence actuelle, la diaconesse peut se marier (contrairement à Chalcédoine, c. 15, qui excommunie la diaconesse et son conjoint; mais déjà Balsamon note que cette sévérité ne

jusqu'à la mort du moine, car la profession monastique marque le religieux d'une manière analogue à l'empreinte indélébile laissée par l'ordre[116].

b) *Empêchements dirimants relatifs (schetika anatreptika kôlymata).*

Les empêchements de cette catégorie rendent le mariage nul entre certaines personnes seulement. En dehors de l'empêchement de crime, ils résultent tous des divers liens de parenté : consanguinité, affinité, parenté spirituelle, adoption et tutelle.

Aux termes des articles 1463 et 1464 du Code civil — conformes en substance aux canons 53 et 54 du concile Quinisexte (691-692) — les degrés de parenté se comptent suivant l'ancienne computation romaine adoptée en Orient : on additionne les générations qui séparent les deux parties de l'ancêtre commun[117].

1. *Consanguinité.*

Le mariage est interdit sous peine de nullité, toujours en ligne directe, jusqu'au quatrième degré inclusivement en ligne collatérale[118]. Cet empêchement est commun, sous la même forme, à toutes les Églises orthodoxes grecques ainsi qu'à l'Église orthodoxe russe[119].

2. *Affinité.*

Le mariage entre parents par alliance est interdit, sous peine de nullité, toujours en ligne directe, jusqu'au troisième degré inclusivement en ligne collatérale[120]. Est prohibé également le mariage d'un parent par

s'applique plus de son temps, P. G., 137, c. 442) ainsi que la veuve d'un prêtre ou d'un diacre (contrairement au concile Quinisexte, c. 48).

116. Voir sur ce point P. I. Panagiotakos, *Système*, IV. *Droit monastique* (en grec), p. 116, et le *Nomikon Vima*, VII, p. 588.

117. Il est inutile ici d'entrer dans la technique et la terminologie complexe inhérente à la computation des rapports de parenté. Nous renvoyons aux excellents tableaux et commentaires dans P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), Athènes, 1959, pp. 53-132. Voir aussi H. Alivisatos, *Les saints canons* (en grec), 2e éd., Athènes, 1949, p. 721, et, du même, *Marriage and Divorce in according with the Canon Law of the orthodox Church*, London, 1948, p. 10.

118. Code civil, art. 1356, 1359 et 1372, corrélativement avec les art. 1463 et 1530.

119. Le droit de Justinien reprenant les dispositions du droit romain interdit le mariage pour raison de consanguinité dans toute la ligne directe; en ligne collatérale, l'empêchement était limité aux cas où l'un des collatéraux n'était qu'à *un* degré de la souche commune. Le concile Quinisexte, c. 54, interdit le mariage entre cousins germains; l'Ecloga, II, 2, étend l'empêchement aux petits-enfants de frères et sœurs, c'est-à-dire au sixième degré. Depuis 1873, l'Église de Grèce a renoncé au septième degré comme empêchement; cf. J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, pp. 123-136. Actuellement l'Église de Grèce s'est réglé définitivement sur le Code civil; cf. le rappel dans *Ephimerios*, supplément pastoral d'*Ekklisia*, 1-31 décembre 1953, p. 602.

120. Code civil, art. 1357 et 1372, corrélat. avec l'art. 1464. Cf. Dauvillier-De Clercq, *op. cit.*, pp. 136-146.

consanguinité jusqu'au deuxième degré de l'un des conjoints avec un parent par consanguinité jusqu'au deuxième degré de l'autre conjoint; cet empêchement subsiste même en cas de dissolution du mariage par divorce ou après annulation, pour éviter tout soupçon [121]. Le frère de l'époux n'a donc pas le droit d'épouser la sœur de l'épouse (ou inversement). En pratique, on évite l'empêchement par un double mariage *simultané* des deux sœurs avec les deux frères.

Le père qui a reconnu son enfant né en dehors du mariage (*teknon exôgamon*) est considéré comme son vrai père; les liens de consanguinité sont donc les mêmes que pour l'enfant légitime [122].

3. *Parenté spirituelle.*

Il ne peut s'agir dans l'Église orthodoxe que de parenté spirituelle découlant du baptême, la confirmation étant administrée simultanément. Jamais la parenté n'atteint le prêtre célébrant les rites sacramentels [123].

Le mariage entre le parrain et sa filleule ou la marraine et son filleul est interdit sous peine de nullité, de même entre la marraine et le père du filleul (et réciproquement [124]).

4. *Parenté résultant de l'adoption.*

Le mariage entre adoptant (ou ses descendants) et l'adopté est interdit sous peine de nullité, que ces descendants soient légitimes ou non [125].

5. *Parenté résultant de la tutelle.*

Le mariage entre le tuteur et ses descendants (légitimes ou non) et la pupille est interdit sous peine de nullité jusqu'à la reddition des comptes définitive du tuteur [126]. La reddition des comptes définitive étant déposée et approuvée, le mariage est autorisé [127].

6. *Empêchement de crime, c'est-à-dire adultère.*

Le mariage est interdit, sous peine de nullité, entre deux personnes qui ont été *condamnées* pour adultère commis entre elles, que la partie coupable soit l'époux ou l'épouse [128]. Le fondement de l'interdiction est la *lex Iulia de adulteriis* qui défend à l'époux coupable d'adultère d'épouser

121. Code civil, art. 1358 et 1372, corrélat. avec l'art. 1464.
122. Code civil, art. 1359 et 1530.
123. Voir J. Dauvillier-C. De Clercq, *op. cit.*, pp. 146-153.
124. Code civil, art. 1361 et 1372.
125. Code civil, art. 1360 et 1372, corrélat. avec les art. 1359 et 1530.
126. Code civil, art. 1362 et 1372, corrélat. avec les art. 1359, 1530 et 1662. Un sénatus consulte rendu sous Marc-Aurèle interdit au tuteur et à son fils d'épouser sa pupille (*Digeste*, XXIII, 2, 59 et 60).
127. Code civil, art. 1373, § 5.
128. Code civil, art. 1363 et 1372. L'adultère est punissable par la loi aux termes de l'art. 357 du Code pénal.

sa complice soit du vivant de l'époux innocent soit après la mort de ce dernier.

Le Code civil ne connaît pas d'autres causes de nullité. Tous les empêchements dirimants absolus de la législation antérieure y sont repris, mais non tous les empêchements dirimants relatifs (résultant de la parenté) [129].

c) *Empêchement prohibant* (*anavlitikon kôlyma*).

Le Code civil ne connaît qu'un seul empêchement prohibant, celui qui est issu du délai de viduité.

La femme divorcée, veuve, ou celle dont le mariage a été annulé, n'est pas autorisée à se remarier avant l'expiration d'un délai de dix mois à partir de la dissolution définitive du lien antérieur. Si la femme a donné naissance à un enfant avant l'expiration des dix mois, le remariage est autorisé immédiatement [130]. La non-observance du délai de viduité rend le mariage illicite mais non invalide [131].

### III. — Procédure

Le Code civil ignore les distinctions entre empêchements dirimants et empêchements prohibants. Il ne connaît que le mariage nul et le mariage annulable. La procédure varie suivant qu'il agit d'une déclaration de nullité ou d'une annulation.

Aux termes de l'article 1372 du Code civil, est nul uniquement le mariage célébré en transgression des articles 1350 à 1364 [132] : défaut d'âge (art. 1350, § 1), défaut de consentement (art. 1350, § 2), manque de capacité juridique (art. 1351), défaut de consentement des parents ou du tribunal, quand celui-ci est exigé (art. 1352), disparité de culte (art. 1353), lien (art. 1354), tétragamie (art. 1355), consanguinité (art. 1356, 1358, 1359), affinité (art. 1357), adoption (art. 1360), parenté spirituelle (art. 1361), tutelle (art. 1362), condamnation pour adultère (art. 1363), ordre (art. 1364, § 1) et profession religieuse (art. 1364, § 2) [133].

Le mariage est annulable, aux termes du Code civil, pour motif d'erreur sur l'identité de la personne de l'autre conjoint (art. 1374) et en raison de menaces ou de violence (art. 1375) [134].

129. Sur les empêchements disparus voir P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), pp. 136-138.

130. Code civil, art. 1365, §§ 1 et 2. — D'après le droit romain la non-observance du délai de dix mois ne rend pas nul le mariage, mais entraîne la note d'infamie. Une *Constitution* de 381 (*Code*, V, 9, 2), porte le délai à un an.

131. Code civil, art. 1372.

132. Si la forme sacramentelle ou religieuse n'a pas été observée, le mariage n'est pas nul mais inexistant; cf. Code civil, art. 1367, § 1, et 1371.

133. Le mariage cesse d'être nul suivant les dispositions du Code civil, art. 1373, rapportées plus haut.

134. Le mariage cesse d'être annulable suivant les dispositions du Code civil, art. 1374 et 1375, rapportées plus haut.

Sont seuls compétents les tribunaux civils, sauf en ce qui a trait au rit sacramentel lequel est du ressort exclusif de l'Église [135]. Dans tous les cas, pour une déclaration en nullité ou une annulation, il est indispensable d'introduire une action en justice [136].

Sont habilités à introduire une action en justice :

1) dans tous les cas de nullité énumérés ci-dessus, sauf le cas de tutelle, le procureur du roi, *ex officio*, ainsi que les conjoints ou les tiers ayant un intérêt juste [137];

2) dans les cas de tutelle, exclusivement la personne en tutelle [138];

3) dans les cas de mariage annulable (erreur ou contrainte), exclusivement le conjoint victime de l'erreur ou de la contrainte, mais non ses héritiers [139].

Un représentant spécialement autorisé à cet effet est admis à agir au nom des parties [140].

En cas d'annulation ou de déclaration de nullité, la sentence définitive du tribunal abolit tous les effets du mariage [141]. Cependant les enfants nés d'un mariage annulé conservent la qualité d'enfant légitimes; si la déclaration de nullité est intervenue pour raison de consanguinité entre conjoints en ligne directe, ou au deuxième degré en ligne collatérale, les enfants nés du mariage sont assimilés aux enfants reconnus de plein gré [142].

Des compensations financières sont accordées au conjoint qui ignorait de bonne foi la nullité du mariage conclu, alors que l'autre partie connaissait le motif de nullité; ces compensations sont dues également quand un mariage nul est dissous par la mort [143].

Dans les actions en vue de l'annulation du mariage, il n'y a prescription que dans le cas de mariage annulable, donc en cas d'erreur sur la personne ou en cas de contrainte. La prescription est acquise après expiration d'un délai de six mois [144].

### B. — Dissolution du lien matrimonial : le divorce (*diazygion*)

A l'endroit du divorce, l'Église orthodoxe grecque, fidèle à une longue tradition, a réagi de la même manière qu'à l'endroit de la législation relative au mariage : elle a entériné, sans objections ni réticences, les lois

135. Loi organique, art. 54.
136. Code civil, art. 1377.
137. Code civil, art. 1378, § 1.
138. Code civil, art. 1378, § 2.
139. Code civil, art. 1378, § 3.
140. Code civil, art. 1379.
141. Code civil, art. 1381.
142. Code civil, art. 1382.
143. Code civil, art. 1383 à 1385.
144. Code civil, art. 1380.

promulguées par le législateur civil[145]. Officiellement, elle reconnaît donc le divorce dans les conditions précisées par le pouvoir public. Après la sentence judiciaire, l'*Église de Grèce* déclare dissous au spirituel le mariage rompu par les tribunaux civils et autorise le remariage des divorcés[146]

Ce n'est pas qu'en principe l'Église orthodoxe soit favorable au divorce. L'union entre l'homme et la femme, en tant que sacrement et état de vie définitif, ne devrait être dissoute que par la mort; l'Église s'efforce par tous les moyens dont elle dispose d'en garantir la stabilité. Mais, expliquent les canonistes grecs, en plus de la mort physique qui brise le lien matrimonial, il existe une mort spirituelle qui dans certaines circonstances vient rompre la vie commune[147].

Qu'on le veuille ou non, estiment les juristes orthodoxes, il est des causes qui brisent irrémédiablement les foyers. L'Église prend acte de la rupture intervenue[148].

### I. — Causes de divorce

La loi admet, comme Justinien l'avait fait, le *divortium bona gratia* (c'est-à-dire pour des motifs ne provenant pas d'une faute ou d'un délit des conjoints), mais rejette le *divortium ex consensu*, par accord mu-

145. Les canonistes du XII[e] siècle, tels Balsamon, Zonaras, Aristène, se sont tous déclarés d'accord avec la *Novelle*, CXVII, 8-9, de Justinien qui règle officiellement les cas de divorce. On consultera sur le divorce, en plus de l'ouvrage déjà cité de J. Dauvillier-C. De Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, 1936, pp. 84-96, les ouvrages suivants : F. Cayré, *Le divorce au IV[e] siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile*, dans les *Échos d'Orient*, 1920, pp. 295-321; N. Jonesco, *Le divorce dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1925. Pour la législation actuellement en vigueur en Grèce nous renvoyons à S. G. Maridaki, *Le divorce selon le droit hellénique* (en grec), 2[e] éd., Athènes, 1938. — Voir aussi G. Le Bras-M. Ancel, *Divorce et séparation de corps. I. Législations positives*, Europe, Paris, 1952.

146. Loi organique, art. 55, § 4. — La législation relative au divorce est sensiblement la même dans tous les pays de religion orthodoxe, sauf que les tribunaux ecclésiastiques prononcent le divorce quand il y a séparation de l'Église et de l'État.

147. Ainsi H. Alivisatos, *Marriage and Divorce*, p. 12, et P. I. Panagiotakos, *Péri tôn kôlumatôn tou gamou*, p. 161. H. Alivisatos (*loc. cit.*) estime que la sévérité de l'Église latine en matière de divorce a été une des causes qui ont conduit au mariage civil.

148. Suivant la Loi organique, art. 55, § 4. — Parfois l'on invoque l'autorité de saint Basile (*Moratia*, c. 9; P. G., 32, c. 677) en faveur du divorce; en fait le passage est très obscur. Le divorce a pénétré dans l'Église orthodoxe par le canal du droit civil et est une conséquence de la sujétion du patriarche de la Cour impériale vis-à-vis de l'empereur byzantin. Le concile Quinisexte (691-692), dont on connaît l'importance exceptionnelle pour le droit canonique oriental, est assez réticent en matière de divorce : le problème n'y est pas traité dans son ensemble. Deux cas seulement y sont envisagés : le remariage de la femme en cas d'absence du mari (c. 93) et le remariage (prohibé par le concile) de la femme du prêtre devenu évêque (c. 48).

tuel[149]. Les motifs de divorce sont limitativement fixés par la loi[150]. Le droit au divorce est reconnu à l'époux comme à l'épouse, et les lois qui régissent le *diazygion* sont applicables sans considération de religion ou de croyance[151].

### 1) Adultère et bigamie simultanée

L'adultère est un motif de divorce, que la partie coupable soit l'époux ou l'épouse[152]. Il faut inclure sous le même motif la fornication et la conduite légère de l'un ou de l'autre des conjoints si elle donne lieu à des soupçons justifiés sur sa fidélité conjugale[153].

Est irrecevable l'action du conjoint qui a consenti à l'adultère ou à la bigamie de l'autre. Passé un délai d'un an après que la partie lésée a eu connaissance de l'adultère sans intenter une action en justice, le droit au divorce s'éteint[154]. Il s'éteint de même par la réconciliation des conjoints[155].

### 2) Tentative de meurtre de l'un des conjoints sur la personne de l'autre

La tentative de meurtre sur la personne d'un conjoint autorise celui-ci à demander le divorce[156]. Passé le délai d'un an sans que soit introduite une action en justice, le droit au divorce s'éteint[157]. Il s'éteint de même par la réconciliation[158].

### 3) Abandon du domicile conjugal

L'abandon malveillant du domicile conjugal, par l'homme ou par la femme, est un motif de divorce si l'absence a duré au moins deux ans[159].

149. Justinien (*Novelle*, XXII), admet en principe le divorce par consentement mutuel, mais restreint pratiquement ce droit à l'entrée en religion d'un des conjoints (*causa pietatis*). L'accord mutuel comme motif de divorce, rétabli par Justin II (566) (*Novelle*, 140), est définitivement écarté par l'*Ecloga* et les *Basiliques*.

150. Code civil, art. 1438 et 1439 à 1446.

151. Code civil, art. 1462.

152. Code civil, art. 1439. Les canonistes grecs ne manquent pas d'invoquer en faveur du divorce pour cause d'adultère, Matth., v, 32; Mc, x, 11, et Lc, xvi, 18.

153. Cf. H. Alivisatos, *Marriage and Divorce*, p. 20. — On ne confondra pas l'adultère comme motif de divorce avec l'empêchement de crime.

154. Code civil, art. 1448.

155. Code civil, art. 1447.

156. Code civil, art. 1440.

157. Code civil, art. 1448.

158. Code civil, art. 1447.

159. Code civil, art. 1441.

### 4) Disparition prolongée de l'un des conjoints

Si le conjoint disparu est exposé à un danger de mort et qu'il est resté durant cinq ans sans donner de nouvelles, la partie restée seule est autorisée à demander le divorce [160].

### 5) Aliénation mentale

L'aliénation mentale n'est pas une cause de nullité mais un motif de divorce [161]. Elle doit être incurable, troubler profondément et irrémédiablement la communauté spirituelle des époux et avoir duré quatre ans au moins après le mariage.

### 6) Lèpre

La maladie de la lèpre constitue un motif de divorce depuis l'*Ecloga* [162].

### 7) « Impotentia coeundi ».

Conformément au droit byzantin l'*impotentia coeundi* n'est pas une cause de nullité ou un empêchement, mais un motif de divorce [163]. L'impuissance peut être le fait de l'homme ou de la femme, mais elle ne constitue un motif de divorce qui si elle a existé *avant* le mariage, si elle a été ignorée par le demandeur, si elle a duré au moins trois ans après la conclusion du mariage, si elle existe encore au moment du recours en divorce et enfin si l'autre partie se porte demandeur. L'*impotentia generandi* et la stérilité de la femme ne sont pas des motifs de divorce.

160. Code civil, art. 1445. — Selon le droit de Justinien la captivité du mari ne constituait pas un motif de divorce de plein droit, mais la femme avait la possibilité de se remarier après cinq ans, si le mari prisonnier de guerre n'a pas donné de ses nouvelles (*Novelle*, XXII, 7), ou après un an si les autorités militaires avaient délivré un certificat de décès (*Novelle*, CXVII, 11). Léon VI interdit à la femme de se remarier même après un délai de cinq ans si le mari est prisonnier (*Novelle*, XXXIII). Manuel II (1244-1245) autorise le remariage en cas d'absence du mari, pour n'importe quelle raison.

161. Code civil, art. 1443. — Léon VI (886-892) exige en cas de folie du mari une durée de trois ans, pour la femme une durée de cinq ans (*Novelle*, CXII).

162. Code civil, art. 1444. — Il en est ainsi depuis l'*Ecloga* (726), II, 13.

163. Code civil, art. 1446. — Justinien fait de l'impuissance un motif de divorce *bona gratia*; une expérience de deux ans est prévue par une *Constitution* de 528 (*Code*, V, 17, 10), de trois ans par la *Novelle*, XXII, 6.

### 8) Perturbation de la vie matrimoniale

Chacun des conjoints est autorisé à demander le divorce si par la faute de l'autre la vie en commun est devenue insupportable[164]. Cependant si le demandeur est la cause principale du trouble grave, il perd son droit au divorce, même si l'autre partie est coupable à titre secondaire. Le droit au divorce cesse après un délai d'un an passé inutilement, ainsi qu'après la réconciliation des conjoints[165].

La notion de trouble grave est fort imprécise car elle est éminemment subjective. Une perturbation profonde du mariage peut résulter de sévices corporels aussi bien que de la cruauté mentale. Il restera toujours délicat de déterminer à partir de quel moment la vie commune devient insupportable : des faits qui pour tel couple suffisent à ruiner définitivement l'entente réciproque resteront sans conséquences sérieuses pour tel autre. La loi autorise le demandeur à invoquer des faits qui par eux-mêmes ne constituent pas des motifs de divorce pour renforcer une action appuyée sur d'autres raisons reconnues par la loi[166].

En vertu de cette possibilité offerte par le législateur, il devient possible d'invoquer pratiquement tous les motifs de divorce disparus et non reconnus par la législation actuelle, comme pouvant troubler gravement la vie commune du couple[167].

## II. — Procédure

Les tribunaux civils sont seuls compétents pour prononcer le divorce[168]. Les débats se déroulent à huis clos[169].

164. Code civil, art. 1442.
165. Code civil, art. 1447 et 1448.
166. Code civil, art. 1449.
167. Pratiquement tous les empêchements disparus peuvent être invoqués comme étant des facteurs de trouble grave de la vie du couple. Ainsi l'avortement perpétré par la femme à l'insu du mari ou *in odium mariti* (Léon VI, 886-892, *Novelle*, XXXI), l'entrée en religion d'une des parties (Justinien, *Novelles*, XXII, 5; CXVII, 12; CXXIII, 40), le passage à l'hérésie ou au paganisme de l'une des parties (Léon VI, *Novelle*, XXXI), la réduction en esclavage par sentence judiciaire de l'un des conjoints (Justinien, *Novelle*, XXII, 9), l'absence de virginité de la femme (*Basiliques*, 886-892, LX, 37), la sodomie du mari (Demetrius Chomatène, archev. d'Ochrida, 1216-1235), un défaut physique caché découvert avant le mariage (Jean XIII, Glykys, 1315), l'antipathie invincible des époux (*ibid.*), la haine de la femme pour son mari (patriarche Isaïe, 1875), enfin la condition servile, laquelle n'est pas un empêchement, bien que longtemps le couronnement fut refusé aux esclaves (injustice supprimée par Alexis I^er^ en 1095, *Novelle*, XXXV), mais qui peut être invoquée soit comme erreur sur la personne (le *status libertatis* faisant partie de l'identité), soit comme motif de divorce (trouble grave de la vie commune, si l'autre conjoint a ignoré la condition servile avant le mariage.
168. Loi organique, art. 54.
169. Loi organique, art. 55, § 2.

L'Église cependant conserve une part non négligeable dans la tentative de réconciliation qui précède obligatoirement tout recours en divorce[170]. En effet celui des deux conjoints qui demande le divorce est tenu d'adresser à ce sujet une requête au métropolite. Celui-ci convoque les deux époux pour essayer de les réconcilier, en mettant en œuvre tous les moyens spirituels dont il dispose. Si après un laps de temps de trois mois la tentative s'avère inefficace, l'évêque fait mention de l'échec sur la requête qu'il adresse au tribunal du district. Le tribunal, sans tenter une nouvelle fois de réconcilier les deux époux, procède immédiatement à l'instruction de la cause.

Pendant les trois mois que dure la tentative de réconciliation, l'évêque pourra autoriser la femme à demeurer en dehors du domicile conjugal, à un endroit choisi par les deux conjoints ou, en cas de désaccord, à un endroit choisi par lui. C'est le seul cas de séparation *a mensa et thoro* que connaisse l'Église orthodoxe.

Si l'évêque, ayant reçu la requête en vue d'une action en divorce, ne réagissait pas dans un laps de temps de trois mois, le conjoint demandeur engagera directement sans plus attendre l'action devant les tribunaux compétents[171].

La sentence judiciaire est définitive, sans possibilité d'appel; le procureur en adresse une copie à l'autorité ecclésiastique qui l'enregistre, déclare le mariage dissous au spirituel et rend la liberté aux conjoints[172]. S'il y a lieu, la sentence mentionne la partie responsable du divorce[173].

Le conjoint coupable, suivant la décision du tribunal, devra verser à la partie innocente un dédommagement pour préjudice moral causé par le divorce[174]. De plus, compte tenu des circonstances, le coupable sera astreint à servir une pension alimentaire au conjoint innocent[175]. Si l'ayant droit conclut un nouveau mariage, le droit à la pension s'éteint[176]. En cas de divorce pour aliénation mentale, le conjoint en bonne santé est obligé de subvenir à l'entretien du malade[177].

Après le divorce, la femme reprend son nom de jeune fille[178]. Avant l'expiration du délai de viduité (dix mois, sauf naissance d'un enfant), le remariage lui est interdit[179].

Le droit au divorce cesse par la réconciliation en cas d'adultère, de tentative de meurtre, d'abandon malveillant du domicile conjugal

170. Loi organique, art. 55, §§ 1-3.
171. Loi organique, art. 55, § 3.
172. Loi organique, art. 55, § 4.
173. Code civil, art. 1450.
174. Code civil, art. 1453.
175. Code civil, art. 1454 à 1456 et 1458.
176. Code civil, art. 1457.
177. Code civil, art. 1459.
178. Code civil, art. 1452.
179. Disposition découlant du Code civil, art. 1365 sur le délai de viduité et rappelée dans *Ephimerios*, supplément pastoral d'*Ekklisia*, 1er décembre 1953, p. 602.

et de perturbation grave de la vie commune[180]. Le tribunal apprécie si la réconciliation proposée mérite d'être retenue ou non. Dans les cas cités plus haut, l'action en divorce est irrecevable après un délai d'un an à partir du moment où la partie lésée a eu connaissance du fait[181].

Dans tous les cas, après dix ans, il y a prescription du droit au divorce[182].

### III — Validation d'un mariage déclaré nul (*epanalipsis tou akyrothentos gamou*) et rétablissement d'un mariage dissous (*anasystasis tou lythentos gamou*)

L'*epanalipsis* s'entend de la validation d'un mariage *déclaré nul* du fait d'un empêchement dirimant qui existait entre les deux époux au moment de la conclusion du mariage. Dans certains cas, en effet, le législateur autorise la validation d'un mariage nul, une fois disparus les empêchements. Cinq cas sont prévus par la loi :

1) défaut d'âge : si la vie commune est retardée jusqu'à l'âge légal requis pour le mariage;

2) défaut de consentement : si un consentement entier et libre a suivi;

3) défaut de capacité juridique : si une fois acquise cette capacité, la partie en question a reconnu le mariage;

4) défaut d'autorisation paternelle : si les détenteurs de la puissance paternelle reconnaissent le mariage;

5) mariage entre tuteur et pupille : si le rendement de comptes définitif a été approuvé[183].

Mais le législateur n'autorise pas la validation, même si les causes de nullité ont disparu, dans les trois cas suivants :

*a*) mariage d'un parent par consanguinité jusqu'au second degré de l'un des conjoints avec un parent par consanguinité jusqu'au second degré de l'autre conjoint. Cet empêchement continue de subsister même après dissolution ou annulation du mariage d'où dérive l'empêchement;

*b*) mariage entre adoptant ou ses descendants et l'adopté. L'empêchement subsiste même après dissolution de l'adoption;

*c*) parenté par alliance, laquelle subsiste même après dissolution ou l'annulation du mariage d'où la parenté par alliance est issue[184].

Si la validation d'un mariage déclaré nul est autorisé par le législateur, il n'y a pas lieu de reprendre, du point de vue liturgique, l'acolouthie du couronnement si celle-ci a été célébrée une première fois

180. Code civil, art. 1447.
181. Code civil, art. 1448, § 1.
182. Code civil, art. 1448, § 2.
183. Code civil, art. 1373.
184. Les trois exceptions conformément ou Code civil, art. 1358, 1464 et 1360.

(à l'occasion du mariage nul), le prêtre emploiera la liturgie prévue pour les bigames ou trigames, sans couronnement[185].

Le problème est évidemment différent s'il s'agit d'un mariage inexistant (par omission de la célébration cultuelle); dans ce cas, la liturgie sacramentelle n'ayant pas eu lieu, le prêtre serait obligé de la reprendre intégralement.

L'*anasystasis lythentos gamou* s'entend du rétablissement d'un mariage validement conclu qui a été dissous par le divorce.

Dans l'hypothèse où les divorcés décident de reprendre la vie commune, l'union qu'ils contractent après le divorce est un *nouveau* mariage; comme tel, il comptera dans la computation de la polygamie successive (en vue d'éliminer un quatrième mariage). Dans aucun cas, le rétablissement d'un mariage dissous n'est à concevoir comme une reviviscence de l'ancien lien matrimonial[186].

La liturgie que célébrera le prêtre sera non l'acolouthie du couronnement, mais les bénédictions prévues pour les bigames ou trigames[187].

Comme on voit, dans les deux cas (validation et rétablissement du mariage) l'Église orthodoxe répugne à reprendre un rite sacramentel qui a déjà été administré une première fois. Si besoin est, le liturge orthodoxe se servira d'une prière équivalente quant aux effets juridiques, mais qui n'est pas l'acolouthie sacramentelle du mariage proprement dite.

Telle est, succinctement exposée, la législation en vigueur actuellement en Grèce, et, à peu de différences près, dans tous les pays de religion orthodoxe. Dans les États où religion et pouvoir civil sont séparés, les tribunaux ecclésiastiques remplacent les tribunaux civils.

Nombre d'orthodoxes, clercs et laïcs, ne manquent pas de se scandaliser ou de s'affliger de la facilité avec laquelle l'Orthodoxie a entériné les lois relatives au divorce. Nous avons fait allusion plus haut à l'opinion des canonistes grecs à ce sujet. Il reste que le nombre des foyers légalement rompus est élevé. A en croire les éléments de statistiques dont nous pouvons disposer[188], et il y a eu en date du 1er février 1953, pour les dix dernières années écoulées (1943-1953) un total de 12. 672 divorces, soit en moyenne 1.267 divorces par an; en 1958, le chiffre des divorces s'est élevé à 3.100, soit une augmentation de 240 %

185. Voir sur ce point P. I. Panagiotakos, *Précis sur les empêchements du mariage* (en grec), pp. 165-169.

186. Voir sur ce point P. I. Panagiotakos, *ibid.*, pp. 159-164.

187. Ceci suivant la pratique constante de l'Église orthodoxe; cf. Balsamon, dans le *Syntagma de* Ralli-Potli, t. IV, pp. 183-184.

188. Il n'existe pas, à notre connaissance, de statistiques officielles sur les divorces. Les chiffres que nous avançons sont tirés, pour la période de 1943 à 1953, de la revue *Spitha* (*l'Étincelle*) de février 1953; pour l'année 1958, ils nous ont été communiqués par le R. P. Duprey, directeur de la revue *Proche-Orient chrétien*, d'après des calculs établis sur les rentrées du T.A.K.E. On sait en effet que les taxes versées à cet organisme lors des divorces constituent une source de revenus considérable pour les évêchés grecs. Mlle Anas-

par rapport au chiffre moyen annuel de la période comprise entre 1943 et 1953. Ces données sont impressionnantes si l'on tient compte du fait que la Grèce ne compte que 7.900.000 habitants environ.

tasia Sifoniou, avocat au barreau d'Athènes et assistante à la Faculté de Droit de l'Université d'Athènes, a bien voulu relire les épreuves et confirmer l'exactitude substantielle de l'exposé. Elle a fait remarquer cependant : 1) qu'en pratique, les temps clos n'étaient plus observés; 2) que la loi interdisait les mariages à domicile, sauf cas exceptionnels. Nous la remercions de son amabilité.

# CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

## REVUES ORTHODOXES ROUMAINES

## BISERICA ORTODOXA ROMANA

### Bulletin officiel de la Patriarchie roumaine

**1960. Janvier-février.** — *Correspondance* officielle de la Patriarchie, pp. 5-45. — *Appel* pour la paix adressé par le patriarche d'Antioche, Théodose VI, p. 46. — *Vie de l'Église : Fête* anniversaire du patriarche Justinien; ouverture de la 36e série de cours de pastorale et de rééducation sociale pour les prêtres; fête annuelle de l'Institut théologique de Bucarest; nouvelles des autres Églises orthodoxes, pp. 47-82. — *A travers le passé de notre Église* : N. Serbanescu : *Témoignages historiques sur les monuments religieux du Bucarest d'autrefois* (étude sur le passé de diverses églises de la capitale roumaine), pp. 83-116. — *Calendrier historique* de l'Église (note les dates et les données historiques principales se rapportant au passé de l'Église; ici les mois janvier et février), pp. 117-124. — *Directives pastorales : Conseils* et exhortations paternelles (extraits des lettres pastorales des évêques orthodoxes roumains, pour Noël 1959), pp. 125-140. — Ene Braniste *: Leçons de la sagesse et de l'expérience des hommes spirituels de jadis* (groupe les conseils donnés par des directeurs d'âmes et pasteurs roumains du XVIIIe siècle au sujet du sacrement de la pénitence), pp. 141-161. *Recensions*, pp. 162-170. — *Partie officielle* : *Règlement* pour l'organisation de la vie monacale (un nouveau règlement pour le monachisme orthodoxe roumain), pp. 171-183. — *Travaux* de l'Assemblée nationale ecclésiastique (extr. du registre des séances), pp. 184-190.

**Mars-avril.** — *Pastorale* et lettre irénique du patriarche de Roumanie, Justinien, pp. 187-193. — *Vie de l'Église : Ouverture* de cours de pastorale et de rééducation sociale des prêtres; chroniques sur les Églises orthodoxes des autres pays, pp. 194-217. — *Défense de la paix* (commentaire et déclaration en faveur du désarmement), pp. 213-217. — *Directives pastorales* : Ene Braniste : *Rituel de la liturgie concélébrée par plusieurs prêtres sans diacres* (étude qui servira comme base de discussion en vue de l'établissement d'un typicon unifié pour toute l'Église orthodoxe roumaine), pp. 218-257. — Munteanu C. Armand *: Questions* de culte dans les saints canons (les grandes règles du droit liturgique concernant la célébration de la messe et des sacrements), pp. 258-285. — *A travers le passé de notre Église :* Gabriel Cocora *: La typographie et les livres imprimés à l'évêché de Buzau*, pp. 286-381. — *Calendrier* historique ecclésiastique, pp. 332-338. — *Documentaires :* B. Teodorescu : *Le répertoire du livre roumain ancien*, pp. 339-366. — Virgil Molin *: Au sujet de la circulation d'un « catéchisme roumain » au XVIe siècle*, pp. 367-370. —

Dinu Dumitrescu : *Corrections à la bibliographie roumaine ancienne*, pp. 371-374.

**Mai-juin.** — *Lettres* iréniques, *pastorales*, *messages* (reçus ou envoyés par le patriarche de Bucarest, Justinien), pp. 379-405. — *Anniversaires* : Douzième anniversaire depuis l'intronisation du patriarche (messages et notice d'hommage), pp. 406-409. — *Vie de l'Église* : Nouvelles ecclésiastiques de l'étranger; nécrologe (décès de l'évêque d'Arad, André), pp. 410-428. — *Défense de la paix* (note sur l'actualité de la lutte pour la paix assurée de son triomphe), pp. 429-435. — *Directives pastorales : Exhortations paternelles* (extraits des pastorales des évêques roumains pour la fête de Pâques), pp. 436-451. — Cotiso Vasilescu : *Faire le bien, principe moral de la vie chrétienne* (travail du cours de maîtrise en théologie), pp. 452-467. — *Passé de notre Église* : Stelian Izvoranu : *La littérature du droit ecclésiastique au XIX^e siècle*, pp. 468-495. — Ioan V. Coverca : *Lois ecclésiastiques concernant le clergé au XIX^e siècle, avant Cuza-Voda* (1859), pp. 496-509. — I. N. Bembea et N. N. Bembea : « *Apostolul* » (*livre liturgique des épîtres*) *imprimé en 1547 à Targoviste par Démètre Liubavici*, pp. 510-536. — *Calendrier* historique ecclésiastique (événements tombant aux mois mai-juin), pp. 537-544. — *Documentaires* : D. Barbulescu : *Compléments et corrections à la bibliographie roumaine ancienne* (ajoute des éditions religieuses), pp. 545-559. — *Recensions*, pp. 560-566.

**Juillet-août.** — *Commémoraisons* (Déclarations et messages en rapport avec le 16^e anniversaire de l'entrée des troupes soviétiques en Roumanie), pp. 571-576. — *Défense de la paix : Documents et commentaire* sur les campagnes du Mouvement pour la paix, pp. 577-595. — *Vie de l'Église* : Fête du patriarche Justinien; éloge des revues orthodoxes roumaines par le patriarche de Constantinople; fin d'année scolaire dans les écoles théologiques; échange de messages avec les chefs des Églises d'Alexandrie et d'Athènes; nécrologe; nouvelles orthodoxes de l'étranger, pp. 596-628. — *Directives pastorales* : P. Vintilescu : *La « petite entrée » et la liturgie des catéchumènes* (suite de l'explication de la liturgie), pp. 629-657. — *Passé de notre Église :* Stelian Izvoranu : *Les conciles au temps du prince Cuza-Voda* (structure, fonctionnement et œuvre canonique des conciles provinciaux orthodoxes roumains entre 1860 et 1870), pp. 658-682. — Virgil Molin : *L'illustration dans le livre roumain ancien* (étude de l'art graphique avec reproductions), pp. 683-719. — *Calendrier historique ecclésiastique* (les mois juillet-août), pp. 720-729. — *Evocations* : Gh. Alexe : *Vie et œuvre du prêtre folkloriste* T. Balasel, pp. 730-734. — *Recensions* (œuvres de chant d'Église), pp. 755-758.

## STUDII TEOLOGICE

### Revue des Instituts théologiques de la Patriarchie roumaine

**1960. Janvier-février.** — J. Ramureanu : *Christianisation des Serbes sous l'empereur byzantin Basile I^er le Macédonien* (étude très documentée sur les débuts du christianisme en Serbie) pp. 3-28. — N. I. Stefanescu : *La figure de Jésus* (étude sur la représentation du Sauveur dans l'art religieux; l'auteur distingue les phases symbolique, portraitiste et artistique, cette dernière il la voit paraître dès le V^e siècle), pp. 29-39. — Sabin Verzan : *La chronologie*

*des manuscrits de la mer Morte* (exposé des diverses méthodes scientifiques qu'on a utilisées pour fixer les dates de ces manuscrits), pp. 40-59. — D. Radulescu : *Le baptême du Seigneur* (expose l'idée chère aux Pères d'Orient de la sanctification radicale du cosmos lors de la descente du Christ dans les eaux du Jourdain), pp. 60-75. — Basile Hristov : *Le concept d'Église chez saint Jean Chrysostome* (travail du cours de maîtrise en théologie), pp. 76-92. — *Documentaires :* D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite), pp. 93-122. — *Notes bibliographiques*, pp. 123-135.

**Mars-avril.** — Gr. Marcu : *La paternité joanéenne du quatrième Evangile* (surtout pour ce qui est des arguments paléographiques et archéologiques), pp. 139-160. — Chitu Viorel : *Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem comme source pour l'histoire du culte chrétien* (travail scolaire sur l'histoire de la liturgie), pp. 161-174. — Const. Vizitiu : *Le système des castes de l'Inde* (étude sur la religion aux Indes), pp. 175-200. — I. Barnea : *Monuments d'art chrétien découverts en Roumanie* (suite d'une étude d'archéologie chrétienne), pp. 201-231. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite de la liste de présentation), pp. 232-256. — *Notes bibliographiques*, pp. 257-271.

**Mai-juin.** — Laviu Stan : *La tradition canonique de l'Eglise* (étude sur la signification et l'utilité de la connaissance des lois de l'Église), pp. 337-368. — Gh. Soare : *Le titre « Lieutenant (Locumtenens) de Césarée de Cappadoce » porté par le métropolite roumain d'Oungrovlahie* (histoire de la titulature ecclésiastique roumaine), pp. 369-380. — Mihai Colotelo : *Le nomocanon slave* (étude de droit canonique du cours de maîtrise en théologie), pp. 381-392. — Mihai Platica : *La contribution de C. Erbiceanu à l'étude du droit ecclésiastique en Roumanie* (vie et œuvre du canoniste orthodoxe), pp. 393-409. — I. Bria : *La certitude du salut* (considérations théologiques et spirituelles), pp. 410-419. — Mircea Basarab : *La fête des tabernacles et son interprétation chrétienne* (travail scolaire de l'Institut de Bucarest), pp. 420-435. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite de la liste), pp. 436-455. — *Notes bibliographiques*, pp. 456-464.

**Septembre-octobre.** Liviu Stan : *Jus ecclesiasticum. Le droit dans la vie de l'Église* (raisons pour lesquelles l'Eglise s'est forgé cet « auxiliaire de son œuvre de salut » qu'est le droit canonique défini « comme alliance des normes juridiques avec les normes religieuses et morales-religieuses »; chez les catholiques l'élément juridique l'emporte sur l'élément moral et religieux et la législation canonique dépasse les lois civiles), pp. 467-483. — C. Galeriu : *Le sacrement du mariage* (une belle et suggestive étude sur la signification théologique profonde du mariage; développe les aspects : empreinte de la Trinité, expression de l'union du Christ et de l'Église, voie vers le Royaume pour l'homme et la femme), pp. 484-499. — T. Seviciu : *Questions de doctrine et vie chrétienne dans le commentaire de saint Jean Chrysostome de la lettre aux Philippiens* (travail du cours de maîtrise en théologie), pp. 500-516. — P. Gh. Savin : *La chronologie biblique* (rapport des événements bibliques avec les dates de l'histoire humaine générale), pp. 517-531. — At. Negoita : *La découverte des écrits gnostiques* (les manuscrits coptes de Nag Hamadi; contenu, origine et signification), pp. 532-551. — Paul Bala : *Désirs de paix dans les croyances et les pratiques gréco-romaines* (travail du cours d'histoire des religions), pp. 552-561. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains*

*de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite VII de la liste . pp. 562-579. — *Notes bibliographiques*, pp. 580-592.

**Novembre-décembre.** — I. G. Coman : *Eusèbe de Césarée et Jérôme parlant d'Origène*. pp. 595-626. — Emilian Vasilescu : *Les tendances modernistes dans l'Islamisme contemporain* (Indes, Turquie et reste du monde . pp. 627-651. — Paul Bala : *L'esclavage dans le monde gréco-romain* (étude sur le milieu païen à l'entrée du Christianisme dans l'Empire romain . pp. 652-682. — Gh. Sarbu : *L'activité de saint Paul à Licaonie* (étude biblique sur l'apostolat de saint Paul . pp. 663-684. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits roumains de la bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (suite de la liste, VIII), pp. 685-701. — *Notes bibliographiques*, pp. 702-719.

## MITROPOLIA MOLDOVEI SI SUCEVEI

### Revue officielle de l'archevêché de Jassy en Moldavie, Roumanie

**1959. Mai-juin.** *Reportage* sur la session à Stockholm du Conseil mondial de la paix, pp. 277-282. — *Études* : M. V. Ciobanu : *Épître à Philémon* (introd. et commentaire . pp. 283-297. — Petru Rezus : *L'ancienne imprimerie de Radauti*. pp. 298-302. — V. Molin : *La tradition artistique moldave et les œuvres typographiques du moine Macaire* (débuts des arts d'imprimerie en Roumanie, XVI[e] siècle), pp. 303-313. — N. Mladin : *La morale chrétienne et le progrès social* le christianisme a une attitude positive à l'égard de la vie terrestre et par ses principes incite les chrétiens à donner leur contribution à l'instauration d'une société meilleure, juste, libre et fondée sur le travail), pp. 314-320. — *Prédications* (deux sermons, *sur la charité* et *sur la Sainte Trinité* : *monuments d'art sacré; figures du passé de l'Église moldave; villes historiques; recensions; notations diverses; chronique ecclésiastique*. pp. 321-390.

**Juillet-août.** — *Quinze années* depuis la libération de notre Patrie (pour l'anniversaire de l'entrée des troupes soviétiques en Roumanie . pp. 393-420. — *Études* : C. A. Stoide : *Nouvelles sur quelques peintres d'icônes moldaves du XVII[e] et XVIII[e] siècle*, pp. 421-431. — I. Ivan : « *Obéissances* » (*charges*) *monacales à Neamtu au XIX[e] siècle*, pp. 432-437. — N. Chitescu : *Aspects de la conception chrétienne du travail* (insiste sur les aspects spirituels et religieux qui « doublent les forces physiques ») pp. 438-454. — M. Sesan : *Du concordat papal* arme de machination politique, onéreux pour les deux parties le concordat n'a plus de sens dans les pays de « démocratie populaire » : le peuple travailleur y atteint sa maturité politique, décide, sans immixtion étrangère, par une loi de l'État sur les rapports entre l'Église et l'État; ceci présente l'avantage de respecter la religion comme « problème de conscience » et de ne pas en faire un objet de « marchandage politique international » . pp. 455-464. — *Prédication* (sermons *sur l'amour du prochain* et *sur la Transfiguration de Notre-Seigneur*); *monuments d'art sacré en Moldavie; figures du passé de l'Église moldave* (notice sur le prof. *Eusèbe Popovici*; *recensions; notations diverses; chronique ecclésiastique*, pp. 465-530.

**1960. Janvier-février.** — *Pour la paix du monde* (réflexion sur le désarmement), pp. 3-6. — *Aux sources de l'Orthodoxie : Métropolite* Justin *: La bibliothèque des Pères et des écrivains ecclésiastiques grecs* (présentation d'une collection de textes patristiques entreprise en Grèce), pp. 7-8. — *Études :* N. Neaga *: La Sainte Trinité dans l'Ancien Testament* (commentaires de quelques textes de Gen. et d'Isaïe qui permettent à l'auteur de conclure à une révélation de la Trinité dans l'A. T.), pp. 9-20. — C. Turcu *: Livres, imprimeurs et imprimeries de Moldavie au XVIII^e siècle*, pp. 21-31. — J. Zugrav *: Deux diptyques de l'église Saint-Georges de Suceava*, pp. 32-48. — O. Bugevschi *: La bonté d'âme* (portrait de l'âme de prêtre qui rayonne la paix), pp. 49-56. — I. Cozlov *: Réflexions sur l'étude de la liturgie* (trad. d'un article russe), pp. 57-63. — *Prédications* (deux sermons), pp. 64-69. — *Monuments d'art chrétien* (note sur le monastère de Rasca); figures du passé de l'Église moldave (notice sur le prof. V. Gheorghiu); documents pour la biographie du métropolite Iosif Naniescu; localités historiques moldaves; recensions; notes et chronique ecclésiastique, pp. 70-151.

**Mars-avril.** — *Pastorale* du métropolite Justin pour la fête de Pâques, pp. 155-163. — *Pour la paix du monde : Notice* sur F. Joliot-Curie, pp. 164-169. — *Études :* Liviu Stan *: Le code d'Alexandre le Bon et l'ancienne autocéphalie de la métropolie moldave* (étude historique sur l'organisation canonique moldave au XV^e siècle), pp. 170-214. — Dinu C. Giurescu *: Contribution à l'étude des broderies de l'église des Trois-Docteurs* (Jassy), pp. 215-238. — *Notes de prédication*, pp. 239-243. — *Monuments d'art chrétien;* figures du passé de l'Église moldave (C. Erbiceanu); recensions; notes et chronique ecclésiastiques, pp. 244-294.

## ORTODOXIA

### Revue théologique de la Patriarchie roumaine

**1960. Janvier-mars.** — *Questions interconfessionnelles* : Gh. I. Moisescu : *Les trois grands docteurs dans la vie de l'Église roumaine* (influence des saints Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome sur la piété roumaine orthodoxe), pp. 3-33. — Liviu Stan *: Une nouvelle Patriarchie* (note sur l'Église d'Éthiopie à l'occasion de l'institution du Patriarcat), pp. 34-73. — Simeon Stoica *: La liturgie chrétienne du second siècle décrite par saint Justin en comparaison avec la liturgie orthodoxe actuelle* (travail du cours de maîtrise en théologie), pp. 74-95. — Chiril Pistrui *: L'apparition de monuments de littérature slavonne chez les Russes* (étude sur les débuts des chroniques russes), pp. 96-115. — *Notes sur livres et revues : Chronique bibliographique* (à relever le travail de bibliographie signé par Dan Zamfirescu sur *Travaux de byzantinologie et relations roumano-grecques parus dans les revues de la Patriarchie roumaine pendant les quinze dernières années*), pp. 116-163. — *L'Église et le monde : Commentaire* sur les campagnes en faveur du désarmement, pp. 166-171. — *Notes et commentaires* (ton assez polémique et malveillant qui affirme l'échec de la machination papale de la convocation d'un nouveau concile), pp. 172-176.

**Avril-juin.** — *Questions interconfessionnelles* (remarquons que très souvent depuis l'arrestation et l'emprisonnement des prof. Staniloae et Popesco en 1958 ou 1959, cette rubrique s'appelle ainsi par pure forme car souvent

les contributions publiées ici ne touchent guère aux problèmes interconfessionnels; c'est le cas de cette livraison : Alex Élian : *Relations du métropolite de Moscou, Platon avec des clercs roumains* (rapports ecclésiastiques russo-roumains au XVIII[e] siècle), pp. 179-196. — Vasile I. Bria : *La christologie de saint Grégoire de Nazianze* (travail du cours de maîtrise en théologie), pp. 197-211. — C. Galeriu : *Le métropolite de Moscou Philarète (Drozodov) comme théologien* (développe les thèmes fondamentaux de sa pensée théologique : Dieu et Création, Incarnation et Rédemption, *kénose* (abaissement) et croix, la Résurrection et l'action de l'Esprit), pp. 212-239. — N. I. Stefanescu : *Les poètes Pindare et Bacchilyde dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie* (étude sur l'éclectisme de Clément), pp. 240-252. — J. Iufu : *Le recueil de Gherman* (présentation d'un recueil manuscrit slave fait en Bulgarie au XIV[e] siècle et qui contient des récits sur les vies des saints et des sermons), pp. 253-279. — *Livres et revues* (à relever dans cette chronique bibliographique la note du prof. N. Banescu sur quelques études concernant *les débuts du christianisme en Russie*), pp. 280-317. — *L'Église et le monde* : N. Mladin : *Le catholicisme et le colonialisme* (acerbe réquisitoire contre les missions catholiques; reconnaît un changement de mentalité chez les dignitaires de l'Église catholique accompli ces dernières décades d'années, mais empruntant les vues marxistes de la lutte des classes l'auteur prévoit pour un jour prochain le soulèvement du peuple croyant contre le Vatican « colonialiste »), pp. 318-324. — *Notes et commentaires* (thèmes : Exemple de l'Église russe dans la lutte pour la paix; attention accordée par le Conseil œcuménique des Églises à l'Église orthodoxe (rencontre de Rhodes) et les Églises de l'Inde), pp. 325-334.

**Juillet-Septembre.** — *Questions interconfessionnelles :* Basile I. Bria : *Problèmes dogmatiques et de culte dans les œuvres de saint Ambroise* (il s'agit des *De sacramentis* et du *De mysteriis;* étude du cours de maîtrise en théologie), pp. 339-351. — Jean I. Ica : *Questions dogmatiques dans le Dialogue de saint Maxime le Confesseur avec Pyrrhus* (les deux natures et les deux volontés, leur union en Jésus-Christ), pp. 352-373. — T. Sevicu : *Valeur de l'amitié dans la vie et l'œuvre de saint Augustin* (travail scolaire), pp. 374-388. — I. Craciunas : *La doctrine orthodoxe sur la pénitence* (sacrement et vertu; la doctrine commune sans confrontation avec les autres confessions), pp. 389-404. — Gh. Sarbu : *Une épître de saint Paul aux Laodicéens a-t-elle existé?* (étude du cours de maîtrise en théologie, conclut que cette appellation concerne la lettre aux Éphésiens et donc qu'il n'y a pas eu une épître aux Laodicéens qui serait perdue), pp. 405-430. — Viorel Chitu : *Le rituel de la confession dans les livres liturgiques roumains et slaves* (étude de la liturgie des sacrements dans le rite byzantin), pp. 431-447. — *Livres et revues*, pp. 448-470. — *L'Église et le monde :* I. Ramureanu : *Le prétendu « Concile œcuménique » annoncé par le pape actuel Jean XXIII* (une machination du Vatican pour se mettre en valeur au plan international d'où il est absent, que ce soit dans le mouvement œcuménique ou dans celui des masses des partisans pour la paix; il aurait choisi le thème de l'unité pour gagner l'audience des masses qui désirent cette unité, en fait Rome ne s'intéresse pas sincèrement à ce problème car seule l'Église orthodoxe cherche loyalement et positivement à promouvoir cette cause; outrecuidance du Vatican aussi d'appeler cette assemblée Concile œcuménique alors que les évêques orthodoxes en seront absents; le chroniqueur s'efforce de faire entrer dans cette optique tendancieuse toutes les prises de position orthodoxes face au prochain concile catholique), pp. 471-493. — *Notes et commentaires* (le professeur I. Bria traite dans une note assez étendue et substantielle de « l'infaillibilité de l'Église base dogmatique de l'union »), pp. 494-504.

# Catholiques et Orthodoxes à la veille du concile

C.-J. DUMONT, O.P.

Le prochain concile doit ouvrir la voie à une recherche plus efficace de l'unité de tous les chrétiens : tel est le souhait — et tel est l'espoir — maintes fois exprimé par le Souverain Pontife. Pour que ce but soit atteint, le Saint-Père compte d'abord sur l'effort de mise à jour et de rectification auquel le concile provoquera clergé et fidèles afin que l'Eglise catholique présente, au regard de nos frères séparés, un visage plus authentique dans sa vie et ses structures. Mais il est bien évident que si nécessaire que soient cette mise à jour et cette rectification, elles ne sauraient suffire à elles seules à opérer la réconciliation de tous les chrétiens et la restauration de leur unité parfaite dans l'unique Eglise. Il faudra bien en venir un jour à des échanges de vues entre dirigeants responsables, à des négociations. Le concile ne se situera pas lui-même sur ce terrain mais il devrait normalement contribuer à en ouvrir la voie, au moins à l'égard des Eglises orthodoxes, de beaucoup les plus proches de nous par la profession de leur foi et leur structure hiérarchique sacramentelle impliquant la validité de leurs sacrements, en particulier de leur eucharistie. C'est donc tout naturellement vers elles que se porte d'abord notre regard quand nous songeons à la restauration de l'unité. A la différence des confessions protestantes, il n'est pas déraisonnable de penser que, vis-à-vis des Eglises orthodoxes, les précisions doctrinales proclamées par un concile et les aménagements de certains points de la discipline ecclésiastique (Droit canonique) pourraient être tels qu'ils rendent prochaine l'espérance de l'unité restaurée.

En sera-t-il effectivement ainsi lors du prochain concile ? Il ne faut pas se faire trop d'illusion à ce sujet, car pour créer les conditions favorables dont nous parlons il reste beaucoup de chemin à parcourir. Il importe tout d'abord de dépasser un certain nombre de vues simplistes sur les difficultés qui se présentent sur la voie de l'unité avec les Eglises orthodoxes. On dit souvent — et c'est parfaitement exact — que ce qui nous sépare d'elles sur le plan dogmatique se réduit à des points peu nombreux et, au demeurant, moins contradictoires que leur énoncé en chacune de nos confessions respectives pourrait le faire croire[1]; que même sur la question de la primauté universelle de juridiction de l'évêque de Rome et son infaillibilité, l'opposition n'est pas, au fond, aussi radicale que la théologie polémique contemporaine des Eglises orthodoxes ne le donne à penser. C'est une opinion que nous avons nous-mêmes fréquemment exposée parce qu'elle nous paraît justifiée par les données objectives du problème. Mais ce n'est pas là toute la vérité.

Pour être réductible — et à plus forte raison réduite — cette opposition doit apparaître telle à la fois à l'opinion catholique et à l'opinion orthodoxe, où nous entendons par opinion la pensée dominante non seulement du peuple fidèle mais des éléments responsables de chacune de nos Eglises. Or, entrent ici en ligne de compte non seulement des mentalités diverses, mais des divergences de vues très profondes qui, pour n'être pas d'ordre dogmatique, ni même relever toujours explicitement de doctrines clairement énoncées, n'en ont pas moins une portée considérable parce qu'elles affectent la presque totalité des manières d'être et de penser de nos Eglises. C'est un aperçu des principales de ces divergences que nous voudrions essayer de donner ici, en fonction de l'actualité que leur donnent l'annonce et la préparation du concile et dans la perspective des conciliations souhaitables.

Avant de commencer notre exposé, nous voudrions cependant confesser notre embarras et mettre en garde contre une méprise, l'une et l'autre ayant, d'ailleurs, le même objet. Occidental parlant pour des Occidentaux, force nous sera bien, en effet, de traduire en nos catégories familières les traits caractéristiques de la tradition orientale. Mais ne sera-ce pas déjà la déformer en la durcissant; l'étendre et l'écarteler sur un lit de

1. Rappelons brièvement ces points : *a*) la procession du Saint-Esprit *a Filio*; *b*) l'existence du *Purgatoire*; *c*) l'immaculée conception de la Vierge Marie; *d*) la primauté universelle de juridiction et l'infaillibilité du Souverain Pontife. Les différences en matière de coutumes et de discipline qui ont suscité autrefois tant d'aigres polémiques (usage des azymes ou du pain fermenté, port de la barbe pour le clergé, chant ou suppression de l'Alleluia durant le Carême, etc.) ne retiennent plus sérieusement l'attention sauf parfois encore dans les masses populaires.

Procuste; réduire à des schémas conceptuels une réalité qui ne consent à se reconnaître que dans la saisie directe de la vie qu'elle incarne; en un mot en laisser échapper d'autant plus l'essentiel qu'on la voudra décrire de plus près ? Que l'on veuille donc bien, en nous lisant, tenir compte de l'imperfection radicale à laquelle notre essai est condamné par la nature même des choses. Mais peut-être, au-delà de ce que nous aurons donné à comprendre, nous suivra-t-on jusqu'à ce qui ne peut être qu'éprouvé ? Nous n'aurions pas, en tout cas, perdu notre temps si nous avions, par notre insuffisance même, révélé l'obstacle fondamental que devra franchir tout effort de compréhension mutuelle soucieux de ne pas s'en tenir à la lettre des formules et donc à la surface des choses.

## Le divin et l'humain

Le mystère de l'Incarnation constitue l'objet fondamental de la foi chrétienne. Ce n'est pas sans peine, ni sans douloureux conflits, qu'une conscience claire a été acquise des composantes de ce mystère. Le paradoxe d'un Dieu fait Homme ne pouvait que laisser l'esprit humain désemparé. Et, de fait, il fallut plusieurs siècles de réflexion pour aboutir à une formulation de ce mystère qui, d'une part, ne sacrifiât rien des données de la Révélation manifestant sans ambages le Dieu et l'Homme en Jésus-Christ, et qui, d'autre part, rendît compte, sans pour autant en dissiper le mystère, de la modalité de cette paradoxale association, en un même être, de la transcendance divine et des limitations de la créature. L'*arianisme* avait purement et simplement rejeté la divinité au sens propre du mot. Le *docétisme*, à l'opposé, réduisait l'humanité à une simple apparence. Le *nestorianisme*, s'il affirmait à la fois le divin et l'humain, amenuisait le lien unissant, dans le Christ, ces deux éléments. Le *monophysisme* s'efforçait de rétablir l'unité personnelle en sacrifiant quelque chose de la plénitude de la nature humaine. Le concile de Chalcédoine (451) proclama, de façon définitive, l'authenticité et la spécificité des deux natures et leur union, sans division ni confusion, dans l'unité d'une même personne ou hypostase : c'est le dogme de l'union hypostatique.

Ce dogme est professé, sans la moindre altération ni réserve, par l'Eglise orthodoxe et par l'Eglise catholique. Toutes deux, ensemble tout d'abord jusqu'à la séparation de 1054, chacune de leur côté depuis la rupture de leur communion canonique, y sont demeurées fidèles, rejetant, à mesure qu'elles se faisaient jour, les erreurs nouvelles professées à ce sujet. Le débat n'est pas clos, d'ailleurs, car, comme de tout objet de foi,

la définition dogmatique ne saurait mettre un terme à l'insatisfaction de l'esprit humain que seule apaise la perception directe de la vérité des choses. Quand, de nos jours, une analyse plus poussée de la notion psychologique de personnalité a remis en cause l'intelligence de la définition de Chalcédoine, aussi bien en Orient qu'en Occident quoique au terme de démarches de pensée fort différentes, la réaction des autorités ecclésiastiques fut, ce qu'elle a toujours été, de rappeler la nécessaire fidélité au dogme professé.

Si nous insistons sur cette communauté de foi, c'est pour bien souligner à l'avance que les différences que nous allons maintenant signaler n'engagent pas cette foi elle-même. Il ne s'agira d'autre chose que de *différences d'accent*, insuffisantes à mettre en cause notre communauté de foi sur le point considéré, mais se traduisant cependant sur le plan de la pensée comme sur celui des manifestations extérieures de la vie chrétienne (culte, apostolat et institutions) par des divergences notables qui donnent à chacune de nos Eglises un visage sensiblement différent.

Il est de fait que l'Orient chrétien a toujours souligné avec plus de vigueur que ne l'a fait l'Occident le côté divin du mystère du Christ, tandis que l'Occident mettait davantage en valeur le côté humain. Un exemple bien manifeste en est donné par la liturgie où, sur un fond commun qui met en relief la totalité du mystère en son équilibre, l'Orient et l'Occident ont comme brodé une garniture où s'inscrit la préférence du premier pour la considération de l'aspect glorieux et divin de l'Incarnation et celle du second pour la considération du mystère d'abaissement qu'il comporte. Question d'accent, répétons-le, et qui laisse intacte la substance de notre foi commune mais non sans qu'il en résulte une différence appréciable de tonalité.

Nous n'en donnerons pour gage que le relief accusé de la célébration de la résurrection glorieuse du Seigneur dans les liturgies orientales, souligné non seulement par les coutumes populaires si étroitement liées aux cérémonies liturgiques de la fête de Pâques mais aussi par la signification pascale très explicite de tous les dimanches de l'année. Sans doute, les souffrances du Seigneur ne sont pas oubliées : un long carême, demeuré en principe plus austère que le nôtre aujourd'hui, précède la fête de Pâques et la liturgie de la semaine sainte atteint à un pathétique auquel notre *triduum sacrum*, dans sa sobriété, ne saurait être comparé. Il n'empêche que l'accent mis sur la gloire divine du Seigneur l'emporte finalement. Nous le retrouvons, du reste, dans des fêtes comme celles de l'Epiphanie (qui commémore la manifestation éclatante de la divinité du Christ par l'apparition de la colombe et la voix entendue du ciel lors de son baptême par Jean-Baptiste) ou de la Transfiguration (tardive en

notre calendrier et qui n'a jamais beaucoup retenu l'attention de nos fidèles).

En Occident, c'est dans un sens différent que s'est opéré le développement de la liturgie comme celui de la piété des fidèles. C'est à la fête de Noël que s'est accrochée de préférence le sentiment populaire. Le baptême du Seigneur, bien que rappelé aussi dans notre fête de l'Epiphanie, a cédé le pas à l'adoration des Mages qui n'est guère qu'un épisode de la Nativité. Du pèlerinage à Jérusalem notre dévotion n'a guère retenu que la voie douloureuse du Calvaire; et notre *Chemin de Croix*, qui en est issu, s'achève à la *Mise au tombeau*. Notre culte du Sacré-Cœur, bien que relatif à l'amour de Dieu pour les hommes, considère cet amour en son incarnation même et sa manifestation dans les supplices de la Passion plutôt que dans la transcendance de son éternité où, à prendre certaines de nos prières à la lettre, il semblerait que le Christ, ressuscité et glorieux, continue de souffrir du péché et de l'ingratitude des hommes.

On pourrait pousser plus loin cette analyse. Ce que nous en en avons dit suffit, pensons-nous, à justifier ce que nous avons avancé quant à la différence d'accent posé sur le côté humain ou le côté divin du mystère du Christ. On a souvent exprimé ceci en disant que l'Occident s'était toujours montré plus sensible à la descente de Dieu dans l'homme qu'à l'assomption de l'homme par Dieu; ou encore que, par une sorte d'interversion des termes qui en respecte cependant l'étroite conjonction, l'Occident voit plutôt dans le Christ le *Dieu-Homme*, l'Orient *l'Homme-Dieu*. Il en résulte que la spiritualité dominante de l'Occident peut être caractérisée comme une *spiritualité d'incarnation*, celle de l'Orient comme une *spiritualité de déification*. Ceci ne pouvait manquer d'avoir sa répercussion sur la manière de concevoir l'Eglise dans son rôle et jusque dans ses structures.

## Du mystère du Christ a celui de l'Eglise

Si l'Eglise est en quelque sorte le retentissement et comme l'extension du mystère du Christ à l'humanité tout entière, nous ne devons pas nous étonner, en effet, de retrouver à son propos les différences d'accent que nous venons de souligner quant à l'intelligence du mystère du Christ en lui-même. Nous venons de dire à quel point le culte de l'Eglise en était marqué; mais à cela ne se borne pas l'influence de la diversité des points de vue. Celle-ci entraîne de grandes conséquences aussi bien dans

l'exercice de la vie chrétienne que dans le développement des institutions et la signification qui leur est accordée.

Etre dans le monde et cependant n'être pas du monde, voilà pour l'Eglise le grand et nouveau paradoxe qu'elle doit réaliser. Parce qu'il s'attache de préférence à une spiritualité d'incarnation, le catholique occidental sera très soucieux de tout ce qui, dans l'Eglise et de sa part, importe à une présence au monde qui soit vraiment effective, réelle. Notre époque est précisément de celles où s'est manifestée avec le plus d'insistance la préoccupation d'assurer au monde la présence de l'économie du salut, c'est-à-dire de l'action rédemptrice de Dieu accomplie dans le Christ et se poursuivant jusqu'à la fin des temps par le ministère de l'Eglise. L'éclosion et le développement des formes modernes d'apostolat sont inspirés par ce souci; il n'est que de regarder autour de nous pour nous en convaincre. L'intérêt porté par l'Eglise catholique aux questions sociales, au problème de la paix, etc., n'en est qu'un témoignage particulier. A coup sûr il y a là une vue et un souci très authentiques : tel un levain, les principes de la vie chrétienne doivent pénétrer la pâte qu'est la société humaine tout entière, jusqu'à ce que, tout entière aussi, elle ait levé. Si le salut apporté par le Christ doit trouver son accomplissement éternel dans un au-delà qui échappe à la condition pécheresse de notre monde présent, il n'est pas douteux que ce salut a également des implications temporelles commandées par la fidélité de l'homme au message de l'Evangile. La foi et la grâce n'ont pas seulement pour effet la transformation de l'individu rompant avec le péché et s'efforçant d'être docile aux préceptes et aux inspirations de Dieu; elles ont aussi, et par le fait même, un retentissement collectif. De l'emprise effective des principes chrétiens sur la société comme telle peuvent dépendre pour celle-ci son équilibre et son heureux épanouissement dans la paix. Nous commençons à comprendre aujourd'hui qu'il n'y a pas là seulement une question de plus ou de moins mais que l'existence même de l'humanité est peut-être en jeu. L'importance accordée de nos jours à l'apostolat des laïcs repose précisément sur le fait que c'est à eux qu'il revient de contribuer à cette imprégnation de la société par les principes chrétiens en raison de la place qu'ils y tiennent et du rôle qu'ils y jouent. Dieu rendu présent au monde par l'efficace de la grâce du Christ, non seulement pour lui faire face comme un juge, mais pour le pénétrer, le faire sien : tel est le but. C'est bien la mise en œuvre d'une *spiritualité d'incarnation.*

Il est intéressant de constater que l'Orient a bien plus que l'Occident le sens du caractère cosmique de la rédemption, conçue par lui comme une « nouvelle création » qui doit régénérer, au-delà de l'homme, la nature tout entière. Mais il semble qu'il ait, beaucoup moins que l'Occident, le sentiment que cette

nouvelle création, bien qu'œuvre de Dieu, doive se faire au travers de l'homme et comme avec son concours. La considération de l'au-delà prime chez lui. Et si l'eschatologie n'est pas entièrement envisagée par lui comme le point de fuite d'une perspective chronologique, c'est toutefois dans la célébration du culte et les manifestations des charismes de la vie monastique plutôt que dans une transformation de la société qu'il en verra la réalisation actuelle. En fait les Eglises orientales, surtout orthodoxes, paraissent s'être relativement peu souciées de leur responsabilité dans les questions d'ordre temporel et la solution des problèmes qui se posent à ce niveau dans la société humaine. Historiquement la chose peut s'expliquer par le partage des responsabilités entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux dans l'Empire byzantin où l'Eglise s'en remettait à l'Etat de toutes les tâches qui ne paraissaient pas purement spirituelles. L'Empire russe avait hérité d'une semblable conception et c'est cet état de choses qui continue de caractériser jusqu'à présent la situation de tous les pays où l'Eglise orthodoxe est la confession dominante. Même derrière le rideau de fer, c'est sans doute à leur manque absolu de prétention en ces matières que les Eglises orthodoxes doivent de ne pas avoir vu porter jusqu'ici au paroxysme leur tension avec un pouvoir politique qui voit dans l'athéisme moins une fin en soi qu'une condition de l'instauration d'un régime politico-social déterminé. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'Eglise d'Orient, dans le paradoxe que nous avons évoqué, a toujours manifesté un souci plus grand de marquer que, bien que *dans le monde*, elle n'était *pas du monde*; ou plus précisément, de témoigner, dans ce monde où elle est présente, de ce qui, en elle et par elle, n'est pas de ce monde, c'est-à-dire la gloire à laquelle elle est destinée et dont le reflet se manifeste dès ici-bas en certains moments ou états privilégiés comme jadis sur le visage du Christ au sommet du mont Thabor. A travers la souffrance qu'elle partage avec le Christ, elle se sait appelée à partager la gloire de l'Homme-Dieu dont déjà elle possède les arrhes. Nous la voyons fidèle à une *spiritualité de déification*.

Nous sommes, en Occident, fort sensibles d'ordinaire à la lacune que paraît révéler une pareille attitude. Nous nous montrons sévères à l'égard des concessions trop souvent faites, en Orient, au pouvoir civil lorsque celui-ci, sous prétexte de défendre les intérêts de l'Eglise, s'ingérait en ses affaires d'une manière qui n'était point conforme à l'esprit de l'Evangile. Nous reprochons facilement à nos frères orthodoxes de n'avoir point à temps mesuré les conséquences fatales de leur manque d'intérêt pour les questions temporelles; les questions sociales par exemple. Il est possible en effet que fermement ancrée dans l'au-delà et tournée vers lui l'Eglise d'Orient n'ait point toujours été suffisamment attentive aux besoins des hommes, besoins auxquels elle avait pourtant pour mission de répondre aussi. Préoccupée

de l'aspect éternel de son mystère elle était exposée à ne pas se soucier suffisamment des adaptations requises par son insertion dans l'histoire humaine. Tout cela est vrai et nombreux sont aujourd'hui les penseurs orthodoxes qui le reconnaissent. Mais nous ne devrions pas oublier que si l'accent trop exclusivement mis sur une spiritualité de déification a pu exposer l'Eglise d'Orient à ces lacunes, un accent trop exclusivement mis sur une spiritualité d'incarnation pourrait entraîner d'autres dommages et, de fait, en a entraînés.

Nous rencontrons ici les reproches que nous font nos frères orthodoxes. A trop nous livrer, sans contrôle suffisant, à une mystique d'incarnation, n'avons-nous pas été exposés, trop souvent, à perdre de vue que ce processus descendant de Dieu vers l'homme et la création n'avait de sens que dans la perspective de l'assomption de l'homme et de la création par Dieu. Par rapport au processus ascendant de la déification, le processus d'incarnation fait figure de moyen. A lui donner le pas sur l'autre dans notre considération, ne courrions-nous pas le risque de faire de ce moyen une fin en soi, ou tout au moins d'en apprécier la valeur en le considérant en lui-même beaucoup plus que dans son rapport d'adaptation à la fin à laquelle il est ordonné. Il semble à nos frères orthodoxes que nous n'ayons pas entièrement échappé à ce risque au cours de l'histoire, tombant fréquemment dans le piège ainsi tendu sous nos pas. Ce qu'il peut y avoir de fondé dans ce reproche ne doit pas échapper à notre attention[2]. La conscience que nous en pouvons prendre conditionne, en effet, tout effort sérieux de réconciliation avec l'Église d'Orient. C'est pourquoi il nous faut examiner de plus près ce reproche en plusieurs de ses points d'application.

## Le sacramentel et le juridique

Il serait certes fort erroné d'attribuer à la seule divergence de vues a priori les différences affectant les courants de pensée et le développement des institutions ecclésiales en Orient et en Occident. Des facteurs historiques et sociologiques ont également joué. A juste raison, on a signalé, par exemple, que si l'Occident n'a pas été exposé au même point que l'Orient aux excès du césaropapisme, c'est que les invasions barbares ayant

2. Grâce à Dieu, le danger auquel nous sommes exposés de tomber dans ce travers n'échappe pas non plus à la vigilance de notre Magistère comme vient d'en témoigner encore la toute récente *Note* du *Comité théologique de l'archevêché de Lyon*, intitulée : *Construction du monde et naissance du Royaume*. Cf. *Chronique sociale de France*, 69, 3 (15 juin 1961), pp. 207-218.

très tôt fait s'écrouler la structure politique de l'Occident, les cadres de l'Église ont été amenés, par la force des choses, à assumer dans nos régions des responsabilités politiques et sociales qui, de soi, incombent au pouvoir civil. En schématisant un peu les choses, comme on se trouve contraint de le faire en tout raccourci historique, on peut dire que tandis qu'en Orient le problème était, pour l'Église, de se dégager de l'emprise de l'État en matière spirituelle, le problème en Occident était pour les pouvoirs civils de récupérer l'exercice de responsabilités que l'Église avait pris coutume d'assumer au temps de l'effondrement de l'empire devant les barbares. Sans doute, les revendications des princes dépassèrent-elles souvent les limites du légitime et l'Église d'Occident elle-même eut parfois à se défendre contre le danger du césaropapisme. Mais, dans l'ensemble, c'est plutôt le danger de papocésarisme qui se montrait menaçant, soit sous sa forme extrême renforcée par la confusion créée par le pouvoir temporel des papes, soit sous sa forme diffuse qu'est le cléricalisme.

Mais il faut observer que les circonstances historiques ont, ici et là, joué longtemps en faveur d'un renforcement des tendances théologiques propres. Or celles-ci, précisément, visaient en Occident à donner leur maximum de consistance et de perfection aux réalités humaines que la grâce de Dieu devait imprégner et charger d'une vertu divine tandis qu'en Orient on se souciait moins de ces réalités humaines en elles-mêmes que de la vertu divine à laquelle elles étaient ordonnées. Ceci explique l'importance croissante attribuée en Occident à l'aspect juridique des choses (dans l'ordre des institutions ecclésiales et même de la morale) ou à l'élément rationnel dans l'intelligence et la formulation théologique de la révélation. En Orient, au contraire, si l'aspect juridique des institutions n'a jamais été négligé, non plus que le concours de la pensée rationnelle en théologie, c'est surtout à la « sacramentalité » des choses que l'on s'est arrêté de préférence, conscient des limites que celle-ci devait nécessairement imposer aussi bien au droit qu'à la réflexion théologique.

On s'étonnera sans doute de nous entendre parler de sacramentalité en matière d'institutions ecclésiales et de formulation théologique, et certains ne manqueront pas de nous reprocher de mélanger ici les genres. Nous nous permettrons cependant d'insister car nous arrivons au cœur du débat entre l'Orient orthodoxe et l'Occident catholique. Prenons d'emblée pour exemple la question fondamentale de la primauté de l'évêque de Rome. Le développement de l'institution de la papauté s'est fait, dans l'Église catholique d'Occident, dans le sens d'une mise en œuvre et d'une détermination juridique croissante des *pouvoirs* du Pape à l'égard de l'Eglise en sa totalité. L'autorité papale a été envisagée principalement comme un droit strict à

être obéi, qu'il s'agisse de jugements de foi ou de décisions disciplinaires. Ce développement s'est trouvé porté à son apogée par les définitions du premier concile du Vatican sur la primauté et l'infaillibilité de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Comme on le sait — on l'a suffisamment répété durant ces derniers mois — le concile n'a pas eu le temps d'examiner, en contrepartie, les pouvoirs propres des évêques et cette lacune n'a pas été sans influencer grandement la pratique de l'Eglise durant les quelque cent ans écoulés depuis lors où centralisation et autoritarisme curial se sont développés de pair. On pense généralement que cet élément important de la constitution de l'Église qu'est le corps épiscopal sera ré-étudié au prochain concile et l'on peut espérer qu'y sera mise en relief la contrepartie souhaitée en faveur des évêques. Ce pourrait être un pas franchi vers la réunion avec l'Église orthodoxe. Les modalités et les conditions d'un légitime exercice de la primauté et de l'infaillibilité pontificales pourraient être, en effet, précisées de telle manière qu'elles apaisent les appréhensions de nos frères orientaux que la seule *possibilité* (offerte par notre droit actuel) d'un usage arbitraire de ses pouvoirs par le pape suffirait à détourner de renouer la communion canonique avec Rome.

En réalité, le Souverain Pontife n'a jamais, dans le passé, exercé de façon purement individuelle, à plus forte raison arbitraire, son pouvoir dans les décisions les plus importantes prises par lui en matière dogmatique. Celles-ci ont toujours fait suite à une longue maturation de la pensée théologique dans les écoles; elles ont toujours aussi été précédées d'une consultation de l'ensemble de l'épiscopat, soit par écrit (comme dans le cas du dogme de l'Immaculée Conception), soit réuni en concile (comme dans celui de l'infaillibilité pontificale). Mais les textes doctrinaux et canoniques sont tels que rien ne semble contraindre le pape à une telle consultation si ce n'est, au for interne, la conscience des conditions d'un exercice prudentiel de l'autorité. Que l'obligation en soit désormais inscrite parmi les prescriptions du droit canonique, demeurant sauve la responsabilité propre du successeur de Pierre, cela donnerait à nos frères orthodoxes une satisfaction d'une portée considérable, leur réunion à l'Église romaine ne pouvant plus dès lors leur apparaître comme un acte de soumission inconditionnée à l'autorité d'un seul mais bien au contraire comme une participation réelle de leur part aux décisions engageant l'Église en sa totalité, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident.

La part de collégialité effective est moins apparente dans l'exercice de l'autorité papale en matière disciplinaire. Le rôle de la curie romaine semble avoir été ici prédominant; et cela d'autant plus que le siège de Rome s'est, au cours des siècles, réservé toujours davantage l'exercice de droits qui, jusque là, incombaient, comme autant de devoirs, d'ailleurs, à l'épiscopat

local. Il n'est pas douteux que cette « leçon de l'histoire » ne pèse d'un grand poids dans la méfiance éprouvée par nos frères orthodoxes devant la perspective d'un rétablissement éventuel de la communion canonique avec l'Église romaine. Ce rétablissement ne risque-t-il pas, en effet, d'entraîner pour eux à plus ou moins lointaine échéance l'abandon pur et simple de bien des droits propres de leurs évêques, soit pris individuellement dans leurs diocèses respectifs, soit groupés en synodes locaux ou régionaux ? Et si une promesse formelle leur est donnée qu'il ne sera pas porté atteinte à l'exercice de ces droits, quelle confiance se sentiront-ils enclins à manifester envers cette promesse dont non seulement l'objet est contraire à la pratique séculaire de Rome à l'égard de l'épiscopat latin mais qui n'a été que parcimonieusement observée en faveur des fractions de l'Église d'Orient qui se sont unies à Rome au cours des derniers siècles ? Ici encore une insertion, dans le droit canonique, de dispositions assurant le libre exercice d'une légitime autonomie locale contribuerait beaucoup à apaiser la méfiance.

Un concile pourrait cependant aller plus loin dans la voie menant à la réunion, et cela en opérant dans l'Église latine la décentralisation à laquelle l'épiscopat aspire, peut-on dire, unanimement. A vrai dire le mot décentralisation ne nous paraît pas des plus heureux; c'est plutôt d'une meilleure centralisation qu'il s'agit. Le principe en serait, en effet, la remise en vigueur des échelons intermédiaires de la hiérarchie ecclésiastique, tombés en désuétude même lorsqu'ils ne sont pas disparus entièrement du droit canonique : la province ecclésiastique groupant plusieurs diocèses sous la responsabilité d'un archevêque, l'ensemble des provinces d'une même nation sous celle d'un primat, peut-être aussi les Églises d'un même continent ou d'une même fraction de continent groupées sous la conduite d'un prélat qui rappellerait les patriarches de l'Église d'Orient. Le fait est que beaucoup de problèmes d'aujourd'hui sont communs aux diocèses d'une même région, d'une même nation, parfois même d'un même continent. Ils appellent des solutions communes qui peuvent n'être pas appropriées à d'autres régions éloignées ou parvenues à un stade moins avancé de développement à la fois culturel et religieux. Que l'Église latine retrouve ainsi une structure qui n'a cessé d'être celle de l'Église d'Orient séparée de Rome, l'on voit sans peine combien cela faciliterait le rétablissement de la communion canonique entre elles. Il apparaîtrait en effet de la sorte que ce qui est demandé aux Églises Orthodoxes ce n'est pas de « se soumettre » à l'ensemble de l'Église catholique (dite romaine, non sans ambiguïté) mais de prendre au sein de l'Église catholique, universelle, une place d'Églises-Sœurs à côté des Église locales de tradition latine, les unes et les autres se trouvant entre elles sur un pied d'égalité vis-à-vis du siège exerçant la responsabilité suprême sur l'ensemble de l'Église, non sans la participation collégiale

de l'ensemble de l'épiscopat. les liens plus étroits reliant les Églises locales latines à l'évêque de Rome en sa qualité de Patriarche d'Occident n'étant que le pendant des liens analogues qui relient les Églises orientales à leurs patriarches respectifs. On voit, de la sorte, à quel point des mesures judicieuses d'aménagement des structures internes de l'Église latine, appelées d'ailleurs par les nécessités de son propre développement, pourraient apporter une contribution heureuse à la solution du schisme d'Orient.

Mais, si important que puisse être, sur la voie menant à l'unité, le pas ainsi franchi, nous ne pensons pas, cependant, qu'il puisse être à lui seul décisif. Nos frères orthodoxes, en effet, auront toujours quelque répugnance à nous suivre sur un terrain qui ne serait que juridique ou canonique. Si nous voulons sortir de l'impasse où s'est engagée la discussion sur la primauté, il faut que nous placions la question sur un autre terrain qui devrait être, nous semble-t-il, celui de la sacramentalité.

On comprend bien que nous employons ce mot dans un sens plus large que celui que nous attribuons aux sacrements proprement dits. Il évoque et exprime pour nous la part inéluctable de mystère qu'implique toute réalité constitutive de l'Eglise ou mise en œuvre par elle. Certes, cette part de mystère intimement liée à ce qui, dans cette réalité, est accessible à nos sens, n'est pas niée par l'Église catholique quand elle songe à la papauté : il est clair qu'à ses yeux le pape, dans l'exercice de ses fonctions propres, bénéficie de l'assistance mystérieuse de l'Esprit-Saint qui le garde de toute erreur en ses définitions solennelles et le guide dans le gouvernement de l'Eglise. Mais, précisément, l'impasse dans laquelle nous nous trouvons à l'égard de nos frères orthodoxes vient de ce que, à leurs yeux, cette part de mystère, par sa nature même, ne saurait se laisser contraindre aux limites d'une disposition de caractère juridique. Elle est, en effet, *d'un autre ordre*, comme aurait dit Pascal. Il sera toujours difficile, peut-être même impossible, de faire admettre par l'Eglise orthodoxe que le caractère réel de la responsabilité suprême dans l'Eglise, qu'il s'agisse du pape ou même du concile, puisse être exactement rendu, — et son contenu épuisé, — en termes d'une autorité sanctionnée par des déterminations juridiques dont l'observation suffirait à garantir l'authenticité de son exercice. On voit l'importance et la gravité du problème théologique qui se trouve posé par là : ce n'est rien moins que celui du rapport du droit à la substance même de l'Eglise.

Nous aurions, pensons-nous, plus de chances de rencontrer la sympathie et la compréhension de nos frères orthodoxes si nous nous efforcions de faire ressortir la sacramentalité de la fonction papale; si, en d'autres termes, nous montrions dans l'évêque de Rome, en tant que successeur reconnu de Pierre,

en union avec l'ensemble des évêques successeurs du collège apostolique mais selon sa responsabilité propre, comme le *sacrement* de l'unité de l'Eglise universelle. La tradition de l'Eglise orthodoxe fait usage de ce terme et de cette notion appliqués à l'évêque dans son diocèse. Sous la motion de l'Esprit de Dieu, l'évêque est, en effet, comme gardien du dépôt de la foi et garant du bon ordre dans la discipline, le *symbole* et le *principe effectif* de l'unité de son Eglise locale. On reconnaît là les deux traits caractéristiques du sacramentel. L'efficacité de son rôle n'est cependant pas attribuée à l'évêque en raison de l'autorité qui lui est juridiquement reconnue mais bien plutôt des charismes, fonctionnels (sacrement de l'Ordre) et personnels, qui lui sont départis par Dieu. C'est là une conception que nous pouvons facilement admettre et qui, d'ailleurs, n'est pas inconnue chez nous. Le passage de l'Eglise locale à l'Eglise universelle se ferait sur cette base plus aisément, au regard de nos frères orthodoxes, que sur la base de la commune dépendance de tous vis-à-vis d'un seul.

On dira sans doute que la conception catholique qui affirme l'authenticité absolue des définitions solennellement proclamées par le pape dès lors que celles-ci sont faites dans les conditions déterminées par le premier concile du Vatican est, de soi, bien proche de la notion de sacrement telle qu'elle est reçue dans l'Eglise catholique; on peut, sans peine, y reconnaître en effet comme un écho de la doctrine de l'*ex opere operato*. Mais précisément cette doctrine, parce qu'elle est commandée par la place accordée à la notion de causalité dans l'efficacité sacramentelle, n'a jamais eu la faveur des théologiens de l'Eglise orthodoxe : elle ne leur paraît pas, en effet, tenir un compte exact et suffisant de la nature du rapport existant entre la réalité de grâce et l'expression sensible de l'acte qui l'exprime tout en la portant.

## Ordre et juridiction

Les réflexions qui précèdent rendent manifeste une autre difficulté qui doit être surmontée si l'on veut aboutir un jour à la restauration de la communion canonique avec l'Eglise orthodoxe, difficulté qui, cependant, a pris de nos jours une acuité croissante. La place attribuée à l'élément juridique dans la structure de l'Eglise catholique y a donné progressivement la priorité au juridictionnel sur le sacramentel. Notre théologie distingue, en effet, soigneusement dans l'évêque ce qui relève du pouvoir d'ordre (reçu par l'imposition des mains et la consécration épiscopale) de ce qui relève du pouvoir de juridiction. Ce

dernier étant relatif aux actes de gouvernement serait, dans une mesure au moins, indépendant du premier. L'on a pu voir dans des documents récents du magistère, sous le pontificat de Pie XII, accentuer toujours davantage l'opinion théologique selon laquelle les évêques tiendraient leur pouvoir de juridiction non pas tant de leur consécration que du Souverain Pontife lui-même qui, le possédant seul en plénitude, l'attribuerait en partage aux autres évêques dans la mesure jugée opportune par lui. On en donne ordinairement pour preuve le fait qu'un évêque *nommé* jouit déjà de ce pouvoir de juridiction avant même d'avoir reçu l'onction épiscopale.

Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion de ce problème théologique particulièrement délicat. Disons seulement ceci : outre que cette opinion est loin de recevoir l'accord unanime des théologiens catholiques, quelles que soient les autorités dont elle se recommande, on peut penser qu'elle se heurtera toujours à l'opposition des théologiens de l'Eglise orthodoxe. Or une telle opposition, en raison de ses conséquences pratiques, suffirait à rendre impossible le rétablissement souhaité de la communion canonique bien qu'en réalité il s'agisse là, jusqu'à présent du moins, de divergence de vues théologiques plus que d'opposition dogmatique.

Parmi les conséquences pratiques auxquelles nous venons de faire allusion, il en est une qui est relative à la tenue du prochain concile et plus précisément à la qualité qui doit lui être reconnue. L'Eglise catholique, parce qu'elle donne le pas à l'élément juridictionnel, qualifie d'œcuménique un concile qui rassemble les évêques en communion canonique actuelle avec le Souverain Pontife. A ses yeux seuls ces évêques, à la tête de leur troupeau, en raison de cette communion canonique *constituent* l'Eglise et peuvent la *représenter* en un concile. Les autres évêques qui ne sont pas en communion avec le siège de Rome n'ont pas de titre à y participer et leur absence ne saurait l'empêcher d'être pleinement œcuménique. Ceci répond parfaitement à la définition du concile œcuménique donnée par le Droit canonique s'appuyant, d'ailleurs, sur la conception théologique catholique aujourd'hui dominante de ce qu'est l'Eglise.

Telle n'est pas la conception de l'Eglise orthodoxe qui, si elle aussi est sensible au fait de la rupture actuelle de communion qui constitue l'état de schisme, cependant se refuse à tenir pour rien, en regard d'un concile, le pouvoir d'ordre effectivement reçu et porté par des évêques qui ne sont pas actuellement en communion avec elle. Non seulement elle s'étonne de ce que l'Eglise catholique puisse en juger autrement, mais elle se refuse à reconnaître comme fondée son attitude. Cela veut dire que, pratiquement, elle ne saurait tenir pour vraiment œcuménique le prochain concile qui sera réuni dans ces conditions et que, en conséquence, elle ne reconnaîtra pas aux décisions

prises par lui le caractère normatif qui leur sera attribué par l'Eglise catholique.

On dira que ces divergences d'opinion ne doivent pas étonner puisqu'il s'agit de deux fractions de la chrétienté qu'un schisme tient séparées et qui revendiquent chacune pour elle seule la qualité d'unique et véritable Eglise du Christ; ces divergences, en tout cas, ne changent rien à l'état de choses existant. Cette réflexion est juste et peut-être n'y aurait-il pas à s'y arrêter davantage si le prochain concile n'avait pas reçu pour tâche de préparer les voies au rétablissement de la communion canonique entre ces deux fractions de la chrétienté. La difficulté que nous signalons n'a peut-être pas été assez soulignée jusqu'ici du côté catholique. Elle ne l'a, d'ailleurs, guère été non plus du côté orthodoxe; en quoi il faut malheureusement voir un signe du peu de sérieux accordé de ce côté au souci d'unité manifesté si bruyamment chez nous en relation avec l'annonce et la convocation de ce concile.

Envisagé comme une première démarche devant ouvrir la voie menant à la réunion, le prochain concile, par le seul fait qu'il se présente avec une prétention à l'œcuménicité, se trouve soulever un nouvel obstacle à cette réunion : constatation assez paradoxale mais malheureusement vraie. Il n'est pas sûr, cependant, que le pape Jean XXIII en projetant le concile n'ait pas songé à y inviter les évêques de l'Eglise orthodoxe comme ils l'ont été à Florence et même au premier concile du Vatican. Les voix qui se sont élevées dès le début pour mettre en garde contre une telle éventualité n'obéissaient pas toutes à la même inspiration. Les unes s'appuyaient sur des raisons de principe, à savoir : les positions doctrinales et canoniques que nous venons d'évoquer. Mais d'autres — et c'était notre cas — partaient de considérations pratiques ou, si l'on veut, tactiques, redoutant qu'un manque de préparation suffisante des esprits, de part et d'autre, ne rende la confrontation au sein d'un concile sans fruit et, par conséquent, désastreuse pour l'avenir de la cause de l'unité. Dans son discours d'ouverture des travaux des commissions préparatoires, le 14 novembre 1960, le Souverain Pontife s'est exprimé en termes assez sibyllins, invitant nos frères séparés à attendre patiemment la fin des travaux de ces commissions « et que tout soit prêt et mieux disposé pour des contacts plus élevés d'intelligence, de cœur et de vues surnaturelles sur lesquels l'Esprit du Seigneur puisse se poser pour la gloire et l'amour du Christ Jésus, fondateur de son Eglise sainte et glorieuse ». Par ces paroles le Saint-Père voulait-il laisser ouverte la possibilité d'inviter au concile, et non pas seulement en qualité d'observateurs, certains de nos frères non catholiques si le résultat des travaux préparatoires faisait apparaître la chose comme possible et souhaitable ? Nous ne pouvons naturellement pas l'affirmer bien que nous soyons

plutôt enclin à le penser. Dans ce cas les évêques de l'Eglise orthodoxe seraient à coup sûr les premiers à être invités. Mais en admettant que telle ait été et demeure la pensée du Saint-Père, on peut se demander si les travaux préparatoires accomplis jusqu'ici encouragent l'espoir de voir réalisée la condition ainsi posée. Tout en reconnaissant volontiers que le dernier mot n'est pas dit, notre sentiment est que, dans l'état actuel des choses, il ne serait guère raisonnable de se montrer très optimiste à cet égard. Ce que nous avons dit précédemment montre, en effet, à quelle profondeur les problèmes devraient être posés et résolus pour mener à un point de maturation suffisant l'examen des questions qui font jusqu'à présent obstacle à la restauration de la communion canonique entre l'Eglise latine et l'Eglise d'Orient. Point n'est besoin de se livrer à une bien longue enquête pour se rendre compte qu'infime est chez nous le nombre de ceux dont l'attention est éveillée de façon favorable à cette manière de poser le problème de la réunion. Et nous ne pensons pas pécher par excès de pessimisme en supposant que, du côté orthodoxe, le nombre n'est pas plus grand de ceux qui seraient disposés à prendre en considération, dans un même esprit de compréhension mutuelle, les traditions et positions de l'Eglise catholique. Pour que triomphe cet esprit il faudra encore beaucoup de temps et beaucoup d'efforts. Du moins peut-on voir dans le concile l'occasion providentiellement offerte d'entreprendre cet examen d'une façon qui, sans majorer les difficultés, les situe à leur véritable niveau.

## Le contexte politique

Ce tour d'horizon, au cours duquel nous ne nous sommes arrêtés qu'à quelques lignes de crête, ne serait pas complet si nous ne faisions au moins une brève allusion aux difficultés particulières qui peuvent surgir sur la voie du rapprochement avec les Eglises orthodoxes du fait de la situation internationale et des forces idéologiques et politiques qui la commandent. Si nous ne nous y arrêtons pas davantage, ce n'est pas que nous jugions la chose sans importance mais bien plutôt parce qu'elle mériterait à elle seule de longues considérations, incompatibles avec les limites de cet article.

La coupure du monde en deux camps adverses — peut-être bientôt trois — ne peut manquer d'avoir sa répercussion sur les rapports entre les divers Eglises chrétiennes. Longtemps elle n'a guère intéressé directement que les Eglises orthodoxes en séparant brutalement l'Eglise de Russie des autres Eglises-

Sœurs ainsi que des fractions émigrées de l'Eglise russe elle-même. Mais depuis la dernière guerre le rideau de fer s'est sensiblement déplacé vers l'Ouest, englobant divers pays, les uns à majorité orthodoxe (Bulgarie, Roumanie, Albanie), d'autres à majorité catholique (Pologne, Lithuanie, Hongrie, Tchécoslovaquie), d'autres de confession mixte (Yougoslavie). Dans le même temps des pays de missions florissantes étaient recouverts par la même vague (Chine, Indochine etc.). Ceci ne se passa pas sans secousses qui ne contribuèrent pas peu, parfois, à approfondir le fossé entre les confessions : qu'on pense seulement à ce qui s'est passé en Yougoslavie à la faveur de l'occupation nazie et aux représailles qui s'ensuivirent. Les conséquences de ces événements sont de différents ordres.

On peut remarquer, tout d'abord, que l'avènement d'un régime professant de manière active le matérialisme militant et mettant à sa disposition tous les moyens modernes de pression et de contrainte du « bras séculier », a rappelé brutalement aux Eglises Orthodoxes locales que si l'Eglise n'est pas *de ce monde* elle est néanmoins terriblement *dans ce monde,* un monde au sens biblique du mot, plus manifestement que jamais livré au péché, à la violence et au mensonge. Nous avons dit que ces Eglises devaient peut-être à leur souci affirmé de n'être pas du monde le fait de n'avoir pas vu portée d'emblée au paroxysme l'inévitable tension entre elles et le pouvoir civil; ou tout au moins, s'il s'agit de l'Eglise russe, le fait d'avoir vu tomber sensiblement cette tension après une longue période particulièrement douloureuse où les mesures persécutrices étaient d'ailleurs fort mêlées de représailles proprement politiques. C'est là, toutefois, un répit provisoire car le parti au pouvoir ne cache pas son espoir de voir disparaître cette superstructure de la société antérieure qu'est la religion, ne serait-ce qu'en laissant jouer la loi marxiste du « dépérissement », quitte à prêter main-forte, si besoin est, à la disparition de cette « survivance » anachronique du passé. Les théories et les faits sont trop connus pour qu'il soit besoin d'insister.

Mais quel que soit le but de leurs auteurs, les persécutions sont toujours, aux yeux du chrétien, des instruments de la providence de Dieu sur son Eglise. Il est trop tôt pour dire dans quelle mesure la situation qui leur est faite a provoqué les Eglises orthodoxes de ces régions à réfléchir sur leur devoir à l'égard de ce monde *dont elles ne sont pas* mais *au milieu duquel elles sont.* Quelle part faut-il attribuer à une telle réflexion et quelle part, au contraire, à une pression du pouvoir civil dans leur participation à la campagne en faveur de la paix, par exemple, et dans leur adhésion au régime nouveau de répartition des biens et d'aménagement de l'économie politique et sociale ? Il est naturellement difficile de le dire[3]. Mais si,

3. Il n'y a pas contradiction entre ceci et ce que nous avons dit plus

comme nous le pensons, une telle réflexion n'est pas absente chez les meilleurs éléments de ces Eglises, un pas important serait fait vers la compréhension mutuelle entre chrétiens d'Orient et d'Occident.

En fait, cependant, dans l'état actuel des choses, ces Eglises ne peuvent espérer être tolérées qu'en faisant preuve à l'égard du pouvoir politique d'un loyalisme intégral. Or celui-ci ne peut manquer d'être interprété de l'extérieur comme un appui effectif donné à ce pouvoir jusque dans ses visées d'étendre au monde entier son idéologie et son influence. Il faut dire aussitôt que l'attitude des Eglises chrétiennes dans ce que l'on appelle le « monde libre » est jugée, au-delà, comme un soutien effectif accordé à la politique dite « impérialiste » du camp opposé. On sait avec quelle violence les porte-parole des pays communistes ont, à maintes reprises, accusé le « Vatican » de favoriser systématiquement les entreprises du « bloc occidental » présentées comme visant à déchaîner la guerre. Le malheur est que de hautes personnalités des Eglises, orthodoxes ou protestantes, du monde communiste se sont faites, sans la moindre nuance ni réserve, l'écho de ces accusations, justifiant ainsi les accusations réciproques émanant des Eglises situées de ce côté-ci de la barrière. Cette situation et ces attitudes pleines d'équivoques et mêlées de réactions passionnelles de caractère politique ou religieux, ne peuvent être que profondément dommageables à la cause de l'unité chrétienne.

On peut, à cet égard, regretter que le prochain concile ait souvent été présenté (et pas seulement par une presse irresponsable) comme devant contribuer à un regroupement des forces chrétiennes dans leur lutte contre le communisme, sans que fûssent évoquées les distinctions nécessaires entre ce qui, en lui, mérite en effet le désaveu et l'opposition résolue de toute conscience chrétienne (principes matérialistes et méthodes avilissantes de coercition exercée sur les âmes comme sur les corps) et ce qui, en soi, n'est pas incompatible avec une vision chrétienne du monde. De cette nécessaire distinction le Souverain Pontife vient de donner un exemple, bien digne d'être noté, par la discrétion avec laquelle il a parlé des fausses idéologies dans sa récente encyclique *Mater et Magistra* sur les questions sociales. Le devoir de l'Eglise, le devoir de toutes les Eglises chrétiennes actuellement désunies, est d'appuyer fortement sur cette distinction car, seule, elle peut dissiper les équivoques redoutables que nous venons de signaler.

haut de l'avantage tiré par l'Église de son peu d'engagement antérieur dans les réalisations temporelles. Dans une première étape, en effet, le pouvoir révolutionnaire se contente, de la part de l'Église, d'une attitude a-politique qui suffit à la désolidariser du régime antérieur; mais dans une seconde étape cette attitude doit faire place à un engagement positif en faveur des institutions et des entreprises du régime nouveau.

Le Conseil œcuménique des Eglises, en dépit de fortes oppositions, a pris particulièrement à cœur cette tâche. L'adhésion que vient de lui donner le Patriarcat de Moscou, suivi bientôt d'autres Eglises orthodoxes de derrière le rideau de fer, peut paraître un premier résultat de ses efforts. Est-il sûr, toutefois, que les délégations de ces Eglises y seront assez libres de toute pression des pouvoirs politiques respectifs pour y jouer, sans exclusive, le rôle unificateur qu'elles vont faire profession d'assumer en matière d'unité chrétienne ? On se le demande, non sans quelque angoisse.

Les conversations qui eurent lieu récemment entre représentants des diverses Eglises orthodoxes, au cours de la conférence pan-orthodoxes tenue à Rhodes du 24 septembre au 1er octobre dernier, ne donnent pas à penser que les confusions que nous venons de dénoncer soient sur le point d'être éclaircies, ne serait-ce qu'au profit de la bonne entente entre les Eglises orthodoxes elles-mêmes; à plus forte raison au profit d'une entente avec l'Eglises catholique.

## Conclusion

Si incomplet qu'il soit, le tableau que nous venons d'esquisser donnera une première idée de la complexité avec laquelle se présente, à la veille du concile, le problème de l'unité envisagé en regard de l'Eglise orthodoxe. Il permettra d'apprécier de quelle manière et dans quelle mesure les délibérations conciliaires pourraient œuvrer efficacement en faveur de cette unité.

En terminant ces réflexions, nous voudrions souligner à nouveau que les différences d'accent que nous avons signalées entre l'Occident catholique et l'Orient Orthodoxe, qu'elles engagent la pensée théologique ou la vie et la structure de l'Eglise, ne sont que des différences d'accent portant sur une foi qui demeure, en son fond, commune. On se ferait, d'ailleurs, une idée inexacte et incomplète des choses si l'on se figurait ces accents toujours et partout marqués avec la même intensité et une rigoureuse exclusivité. Grâce à Dieu, il n'en est rien. Il arrive souvent, aussi bien en Orient qu'en Occident, que des caractéristiques opposées mettent leur empreinte sur la pensée théologique d'une part et sur le culte et la spiritualité d'autre part, exerçant ainsi une mutuelle compensation. C'est, en outre, un fait qu'il y a toujours eu et qu'il y a, en Orient, des esprits fort conscients de l'importance des traits propres de la tradition occidentale et, réciproquement en Occident, des esprits ouverts à ceux de la tradition orientale. Si ce fait est possible

c'est que, plus profondément, à chaque partie de la chrétienté sont toujours demeurés immanents, bien que moins manifestes, les traits caractéristiques de l'autre. Parce qu'affectant une foi qui demeure commune, les différences que nous avons signalées ne devraient pas être considérées comme suffisant, en soi, à justifier la rupture de communion canonique entre nos Eglises. L'expérience prouve, hélas, qu'elles suffisent à en rendre singulièrement difficile le rétablissement. La restauration de l'unité parfaite ne peut être que le fruit d'un long et patient travail. Celui-ci, nous devons bien nous en convaincre, exige beaucoup de clairvoyance, beaucoup d'humilité et surtout, surtout, beaucoup, beaucoup d'amour.

# CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

## REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

**1960. Mai.** — *Partie officielle :* La nuit de Pâques à la cathédrale de Moscou; messages reçus par le patriarche Alexis à l'occasion des fêtes de Pâques; messages reçus par le métropolite Nicolas; échange de télégrammes et messages divers (entre autres avec Constantinople, Athènes, la Georgie), pp. 3-24. — *Chronique de la vie de l'Église* : Reportage sur la célébration de Pâques à Moscou; vœux au patriarche Alexis; mémoire de l'archevêque de Mojaïsk, Macaire; nomination et consécration d'évêque (Nicolas Féodosséiév); impression de voyage en Union Soviétique, pp. 25-40. — *Défense de la paix :* N. Ponomarév : *La guerre cette monstruosité* (réflexions sur la nécessité de la paix), pp. 41-42. — L. Pariisky : *Activité de la conférence chrétienne pour la défense de la paix réunie à Prague* (reportage sur les travaux), pp. 43-46. — *Vie des Églises autocéphales :* Décès du métropolite de l'Église orthodoxe de Pologne, Denis, pp. 47-49. — *Bibliographie*, pp. 51-55.

**Juin.** — *Partie officielle : Correspondance* officielle à l'occasion des fêtes de Pâques; échange de messages avec les chefs des diverses Églises orthodoxes (Alexandrie, Belgrade, Sofia); hôtes étrangers à la Patriarchie de Moscou, pp. 3-26. — *Chronique de la vie de l'Église :* Célébrations liturgiques officiées par le patriarche Alexis; allocution pour la consécration de l'évêque de Mojaïsk, Étienne; visites pastorales; restauration d'église; nécrologe; nomination et consécration d'évêque, pp. 27-35. — *Églises et monastères;* jubilés ecclésiastiques (article de N. Ivanov sur la vie et l'œuvre d'art religieux d'André Rublev, pour le 600e anniversaire de sa naissance), pp. 36-53. — *Défense de la paix :* Allocutions et chronique sur les activités des partisans pour la paix, pp. 54-59. — *Vie des Églises autocéphales :* E. Savov et A. Ignatiev : Pour le septième anniversaire depuis le rétablissement du patriarcat bulgare, pp. 60-61. — *Vie des autres confessions* (notice sur les Vieux-catholiques), pp. 62-65. — *Bibliographie :* Recension de revues orthodoxes bulgares et serbes, pp. 66-71.

**Juillet.** — *Partie officielle :* Échange de messages et de télégrammes (entre autres on annonce que la justice vient de reconnaître à l'Église orthodoxe russe de la juridiction du patriarche Alexis le droit de disposer de la cathédrale orthodoxe Saint-Nicolas à New-York; ce droit était revendiqué par les cercles dits de la métropolie d'Amérique); visiteurs étrangers à la Patriarchie de Moscou; décision du Saint-Synode (à souligner la retraite prématurée de

l'évêque Michel qui quitte le diocèse d'Oldenbourg; il était assez connu pour avoir plusieurs fois été à la tête des délégations russes quand il s'agissait de rencontres théologiques, pp. 3-7. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales; solennités d'Église; nécrologe; message de reconnaissance après un voyage en Union soviétique archim. Denis Chambault); fin d'année scolaire dans les séminaires, pp. 8-19. — *Défense de la paix* : Commentaires sur les mots d'ordre de la campagne pour la paix, pp. 20-24. *Articles* : *Je suis avec vous...* (méditation biblique sur l'Ascension de Notre Seigneur, pp. 25-27. — A. Mègne : *Tabor et Golgotha* (la consolation du premier aide à tenir dans l'épreuve du deuxième; réflexion sur la royauté du Christ), pp. 27-32. — N. Gogoncson : *La sainte Trinité et l'édification de la maison* (signification artistique et théologique de la célèbre icône d'André Roublev), pp. 32-40. — D. Soucaïa : *Modèle de la vie de pasteur d'âmes* (qualités et dispositions du pasteur d'âmes d'après le Nouveau Testament), pp. 40-43. — A. Kazem-Bek : *L'apôtre du Japon, l'archevêque Nicolas* (Kassatkine) (vie et activité du premier missionnaire orthodoxe russe au Japon à l'occasion du centenaire de l'Orthodoxie au Japon), pp. 43-58. — *Vie des Églises autocéphales* (notice avec illustrations sur le monastère bulgare de Ryla), pp. 59-64. — *Vie des autres confessions* : Témoignage du pasteur danois Uffe Hansen sur la situation florissante de l'Église orthodoxe russe; décès du professeur luthérien Hans Joachim Iwand; rencontre des chrétiens à Alexandrie; rapport entre Vieux-catholiques et Anglicans, pp. 65-73. — *Bibliographie* (en plus des diverses revues orthodoxes à noter la recension élogieuse faite par P. Victorov de l'extrait d'une thèse de doctorat à la Grégorienne (Rome), Fr. Bossuyt, s.j., **Théophane le Reclus, sa doctrine sur l'oraison**), pp. 74-79.

**Août.** — *Partie officielle* : Séjour à Moscou du patriarche-catholicos de Géorgie, Ephrem II; télégramme du Dr. Visser't Hooft à l'évêque Nicodime; institution de l'Exarcat de l'Église russe en Europe centrale; départ des observateurs russes au Congrès œcuménique de la jeunesse européenne, pp. 3-4. — *Chronique de la vie l'Église* : Allocution du patriarche Alexis à l'occasion de la consécration de l'évêque Nicodime; solennités ecclésiastiques; visites pastorales; jubilé sacerdotal; nécrologe; cérémonies de la consécration de l'évêque Nicodime (Rotov); visite à la rédaction de la Revue par le métropolite du Liban, Elie Salibi; séjour en U.R.S.S. d'un groupe de prêtres de l'Exarcat de la Patriarchie de Moscou en Europe occidentale; les conversations théologiques d'Arnold-hain (reportage sur la rencontre qui eut lieu en octobre 1956 entre théologiens orthodoxes russes et des luthériens sur la Tradition et la justification; à souligner spécialement la communication du professeur E. Schlink), pp. 5-30. — *Défense de la paix* : Appels et résolutions du Mouvement mondial pour la paix, pp. 31-36. — *Articles* : A. Mègne : *Celle qui est infatigable dans la prière* (élévation spirituelle sur la vie de la Mère de Dieu et sur son intercession en faveur des affligés), pp. 37-41. — D. Dulgherov : *L'unité de l'Église* (étude biblique et patristique d'un professeur de l'Académie théologique de Sofia; aspect constitutif de l'unité, l'union des croyants avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit; aspect de manifestation, signes de l'unité sont pour l'auteur les conséquences et les fruits de notre incorporation au Christ comme nouvelles créatures, ecclésiologie, christologie et soériologie étant étroitement liées; il ne peut y avoir qu'une seule et unique Église de Jésus-Christ, pour l'auteur c'est l'Église orthodoxe; en conclusion il touche au scandale de la division et note les efforts vers l'unité déployés dans le Mouvement œcuménique), pp. 42-52. — De la discipline ecclésiastique (rappel des termes et des prescriptions d'une lettre pastorale du patriarche Alexis donnée en 1953), pp. 52-58. — A. Kazem-Bek : *l'Église*

*orthodoxe au Japon* (notice qui présente les figures et l'œuvre de plusieurs des collaborateurs de l'archevêque Nicolas, fondateur de l'Église orthodoxe au Japon), pp. 58-68. — *Vie des autres confessions :* Archim. Philarète : *En visite chez les moines anglicans* (récit du voyage fait en Angleterre par trois moines orthodoxes russes; le chef de la délégation en était l'actuel archevêque Nicodime), pp. 69-79. — P. Ourjoumtsev : Note sur l'*Église suédoise*, pp. 79-80.

**Septembre.** — Message de salutation adressé par le patriarche Alexis aux participants de la réunion de St. Andrews du Conseil œcuménique des Églises; institution de la Commission de l'Église orthodoxe russe pour les relations interconfessionnelles (la section pour les affaires étrangères est présidée par l'évêque de Podolie Nicodim), pp. 3-5. — *Chronique de la vie de l'Église :* Fête de l'Assomption à la laure Trinité-Saint-Serge; visiteurs étrangers en Union soviétique (groupe de jeunes orthodoxes venant de l'Exarcat d'Europe occidentale; délégation de l'Église Réformée de France; le professeur S. Bolshakov), pp. 6-22. — *Églises et Monastères* (description de l'église de l'Assomption du monastère Novodévitch à Moscou), pp. 23-27. — *Défense de la paix :* l'Église orthodoxe et la paix (texte de l'exposé donné à Prague dans le cadre de la conférence chrétienne pour la paix), pp. 28-35. — *Articles, exposés* : A. Mègne : *La Croix* (la Croix comme mort ignominieuse pour les esclaves et salut du monde par la mort du Christ), pp. 36-38. — N. Ouspensky : *Le salut par la foi* (texte de la communication faite à la rencontre théologique d'Arnoldshain avec les théologiens protestants allemands; la doctrine orthodoxe, à part l'aspect objectif constitué par la mort du Christ sur la Croix pour tous les hommes, y insiste sur l'aspect subjectif de la doctrine qui est la foi des hommes, foi agissante et qui est le début en nous d'une vie nouvelle), pp. 38-41. — B. Talysine : *La tradition de l'Eglise* (texte du rapport donné à Arnoldshain; la Tradition ecclésiastique dont la source est la volonté de l'Église se distingue de la Tradition apostolique — orale ou écrite — dont la source est la volonté divine; elle se distingue de la coutume ecclésiastique car les acteurs qui peuvent introduire celle-ci n'ont pas le pouvoir de légiférer; après avoir énuméré les monuments où on peut trouver la Tradition apostolique — les symboles de foi, décisions des Conciles œcuméniques ou locaux, liturgies anciennes, écrits des Pères, pratique ancienne de l'Église, l'auteur donne les critères internes et externes de l'authenticité d'une Tradition apostolique; ces derniers sont : remonter jusqu'aux apôtres, avoir le témoignage unanime des Pères et docteurs et être reconnue par toute l'Église; la Tradition ecclésiastique est la transmission du dépôt apostolique dans son ensemble en même temps que la pensée et l'interprétation que l'Église se fait sur le message; cette voix et ce témoignage de l'Église constituent précisément la Tradition ecclésiastique qui ne saurait se trouver en contradiction avec l'Écriture ni avec la Tradition apostolique orale), pp. 41-45. — P. Ourjoumtsév : *De la discipline liturgique* (en relevant des défauts et déviations concrètes dans la célébration, l'auteur attire l'attention sur les raccourcissements ou allongements des offices, sur les chants, lectures, vêtements, icônes, communions et la quête), pp. 45-51. — Vie des Église autocéphales : B. Tarasiév; *Notice sur l'intronisation du patriarche de Serbie, Germain*, pp. 52-56. — Liviu Stan : *L'Église orthodoxe roumaine* (brève notice historique insistant sur les relations avec les Églises slaves et concluant sur la part qu'elle prend de nos jours à la campagne des partisans pour la paix), pp. 56-62. — *Vie des autres confessions* (rubrique de plus en plus fournie depuis juillet 1960) : *Reportage sur la visite en Allemagne de l'Est d'une délégation de l'Église orthodoxe russe;* notices sur les pourparlers entre

Vieux-catholiques et Anglicans et sur le Synode national de l'Église réformée de France qui eut lieu à Toulouse en juin 1960, pp. 63-76. — *Recensions* : compte rendu sur l'article paru à Paris en russe sur « Le catholicisme et le dogme de 1854 — l'Immaculée Conception » — signé par A. S. Merzliukine, pp. 77-80.

**Octobre.** — *Partie officielle. Message* de réponse à la salutation du patriarche de Moscou de la part du Comité central du Conseil œcuménique; décisions du Saint-Synode (nomination du comité de rédaction de la Revue : réd. responsable : A. F. Chichkine; secr. de réd. A. V. Védérnikov), pp. 3-5. — *Chronique de la vie de l'Église* : Lettre d'adieu d'un prêtre de Leningrad à ses paroissiens; visites et rencontres d'évêques; visiteurs étrangers en Union soviétique; nouvelles de la Mission russe à Jérusalem; fête annuelle de l'Académie de théologie de Leningrad, pp. 6-22. — *Défense de la paix : Reportages et documents* sur les travaux de la Conférence chrétienne pour la paix tenue à Prague, pp. 23-32. — *Articles* : A. Vassiliév : *André Roublév et Grégoire Palamas* (étude sur la doctrine de Palamas, son influence sur la spiritualité russe des XIVe et XVe siècles, spécialement sur l'œuvre artistique de Roublev), pp. 33-44. — A. Ivanov : *L'Orient grec dans les travaux des historiens ecclésiastiques russes* (intérêt des Russes pour l'histoire de Byzance au Moyen Age et reprise dès la fin du XVIIIe siècle; contribution des diverses écoles, noms, titres, dates importantes), pp. 45-51. — Archim. Théognost : *Mémoire d'un grand théologien-exégète russe* (l'œuvre exégétique du patriarche Serge), pp. 52-55. — *Vie des Églises autocéphales* (note descriptive sur l'église de Chipka en Bulgarie), pp. 56-62. — *Vie des autres confessions* : Hiérom. Juvénal (Poriakov) : *La rencontre des jeunes chrétiens d'Europe à Lausanne* (reportage sur les travaux de la conférence), pp. 63-70. — N. Sobolév : *Les monastères protestants de Taizé et Pomeyrol* (présentation élogieuse qui souligne l'esprit œcuménique de ces communautés), pp. 71-73. — *Bibliographie*, pp. 74-79.

**Novembre.** — *Le comité de rédaction de l'annuaire « Bogoslovskie Troudy »* « Travaux théologiques » (comme pour la Revue le président en est l'évêque Nicodim ; visiteurs à la Patriarchie de Moscou, p.3. — *Chronique de la vie de l'Église* : Solennité à la laure Trinité-Saint-Serge; solennité d'Église; nomination du métropolite Pitirim comme métropolite de Krautitsi et Kolomna; séjour du métropolite Boris en Amérique; visites pastorales; plein droit de l'Église orthodoxe russe sur la cathédrale Saint-Nicolas à New-York; visiteur d'Amérique à la patriarchie (l'avocat Adler qui défendit la cause de la Patriarchie dans l'affaire Saint-Nicolas); fête annuelle au séminaire de Moscou; texte de la conférence donnée à cette occasion par A. Ostapov sur l'œuvre de André Roublev, pp. 4-29. — *Prédication* : Sermon de l'évêque Pimen sur l'*Avocate pleine de zèle* (en honneur de la Mère de Dieu), pp. 30-31. — *Défense de la paix* : Compte rendu sur les activités des chrétiens pour la paix (le rédacteur en chef de la Revue, A. F. Chichkine fait le réquisitoire sur l'activité internationale et sociale du Vatican), pp. 30-49. — *Articles* : A. Mègne : *La Sainte des saints* (réflexions spirituelles autour de la présentation de la Mère de Dieu au Temple), pp. 50-52. — Évêque Jean : *Haute fonction* aperçu sur les activités du patriarche Alexis entre 1950 et 1960 : relations avec les autres Églises orthodoxes; rapports avec les autres confessions et engagement dans la lutte pour la paix ont fait l'objet de ces préoccupations, pp. 53-62. — *Vie des autres confessions* : V. Borovoï et V. Alexéiév : *La session du Comité central du Conseil œcuménique des Églises à St. Andrews* (apercu détaillé sur les travaux et les problèmes abordés lors de la réunion), pp. 63-

78. — *Chronique de la vie ecclésiastique à l'étranger* (nouvelles brèves), pp. 79-80.

**Décembre.** — *Partie officielle* : *Annonces* et *correspondance* officielle de la Patriarchie (notices sur les voyages du patriarche Alexis en Moyen Orient et de l'évêque Nicodim en Suisse et en France), pp. 3-6. — *Chronique de la vie de l'Église* : Célébrations du patriarche de Moscou; visites pastorales; le métropolite Gourii, de Leningrad (note biogr. à l'occasion de sa nomination comme membre du Saint-Synode); nécrologe; séjour de visiteurs étrangers en Union soviétique; églises et monastères, pp. 7-30. — *Prédication* : A. Vétéliév : *Sermon sur le précepte de la charité envers Dieu et le prochain*, pp. 31-33. — *Défense de la paix* : Réflexions et déclaration en faveur de la paix internationale, pp. 34-40. — *Articles* : V. Borovoï et V. Stoïkov : *La réunion de la commission « Foi et Constitution » à St Andrews* (compte rendu des travaux et interventions), pp. 41-52. — A. Chichkine : *Réunion de la commission des Églises pour les affaires internationales à St Andrews* (présentation de l'ensemble des travaux et appréciation positive : œuvre satisfaisante et utile, objective et soucieuse de la paix; la commission a montré beaucoup d'égard à l'Église orthodoxe russe), pp. 53-61. — L. Parijsky : *Troisième conférence théologique « Piouidoux » à Bièvre* (présentation des travaux consacrés aux problèmes de la paix, jugement sur l'ensemble des discussions et point de vue de l'Église orthodoxe russe dans les problèmes débattus), pp. 61-66. — *Vie des Églises autocéphales* (jubilé d'un métropolite grec), p. 67. — *Chronique de la vie ecclésiastique à l'étranger* (nouvelles brèves), p. 68. — *Contenu* de la Revue pour 1960, pp. 69-79.

**1961. Janvier.** — *Salutations* pour la fête de Noël; audiences et réceptions officielles; retour du patriarche Alexis de son voyage au Moyen-Orient, pp. 3-7. — *Chronique de la vie de l'Église* : l'Église orthodoxe russe pendant l'année 1960 (bilan des activités : célébrations liturgiques, intensification des relations avec le Conseil œcuménique des Églises, efforts pour la paix entre les peuples, voyages); impressions après des voyages en Union soviétique; petites nouvelles des diocèses russes, pp. 8-32. — *Prédication* : *Sermons* du métropolite Pitirim et de A. Médvédsky, pp. 33-36. — *Défense de la paix : Déclarations* et manifestes pour la paix, pp. 37-44. — *Articles* : A. Mègne : *A la rencontre du Seigneur* (méditation sur la fête de Noël), pp. 45-57. — A. Ivanov : *L'Orient grec dans les travaux des historiens ecclésiastiques russes* (deuxième moitié du XIX^e^ siècle; suite du numéro précédent de la Revue; l'étude s'arrête à 1917), pp. 48-54. — *Fin de l'union de Brest* (récit sans signature des événements qui en 1946 ont abouti à la liquidation de l'Église catholique ukrainienne de rite oriental; en même temps aperçu tendancieux sur les trois siècles et demi de l'existence de cette Église), pp. 54-68. — *Bibliographie* : Revues et livres (long compte rendu avec de larges citations de la revue roumaine *Orthodoxia*, 1960, n. 1), pp. 69-79.

**Février.** — *Partie officielle* : Vœux reçus par le patriarche Alexis à l'occasion de la fête de Noël; échange de messages à l'occasion de l'installation du chef de l'Église orthodoxe de Finlande, l'archevêque Paul, pp. 3-12. — *Chronique de la vie de l'Église* : Célébrations liturgiques officiées par le patriarche de Moscou; vœux du clergé de Moscou au patriarche; nomination et consécration d'évêque (Alexis van der Mensbrughe); nécrologe; visiteurs étrangers et impressions après séjour en Union soviétique, pp. 13-33. — *Prédication* : *Sermons* de l'évêque Léonid et de P. Gnéditch, pp. 34-37. — *Défense de la paix : Réflexions* sur le besoin et les chances de la paix, pp. 38-44. — *Articles* :

A. Mègne : *Salut du monde* (méditation pour la fête de la présentation du Seigneur), pp. 45-49. — I. Potapov : *La fête des trois docteurs* (présentation de leurs vies, œuvres et influence; il s'agit des saints Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome), pp. 50-57. — S. Troïtsky : *Le sens des canons 9 et 17 du concile de Chalcédoine* (s'attache à montrer que ces canons ne donnent pas au siège de Constantinople des prérogatives que certain « papisme oriental » voudrait lui reconnaître, à savoir droit d'appellation pour toutes les affaires ecclésiastiques; l'auteur vise avant tout la juridiction russe dite de Constantinople), pp. 57-65. — *Vie des Églises autocéphales* (un nouveau métropolite orthodoxe bulgare, Maxime (Minkov), pp. 66-67. — *Vie des autres confessions* : La deuxième conférence à Nyborg des Églises d'Europe (brève notice sur cette réunion à laquelle l'Église orthodoxe russe avait envoyé une délégation), pp 68-69. — V. Borovoï : *Au sujet de la base du Conseil œcuménique des Églises* (compte rendu des discussions sur ce problème à la réunion de St. Andrews), pp. 69-75. — *La semaine de prières pour l'unité chrétienne* (entreprend de présenter aux lecteurs de la Revue l'histoire et l'expansion de cette pratique religieuse), pp. 76-80. — *Chronique de la vie ecclésiastique à l'étranger* (brèves nouvelles), p. 80.

# Signification ecclésiologique du renouveau cénobitique protestant

Fr. Biot, o. p.

Le renouveau de la vie cénobitique dans le protestantisme pose aux théologiens des confessions issues de la Réforme un certain nombre de problèmes. En fonction de la critique des Réformateurs du XVI[e] siècle, ils ont tenté de mettre en lumière les fondements scripturaires de cette forme particulière de vie chrétienne qu'est le cénobitisme. Les théologiens protestants qui ont examiné cette question se sont efforcés de trouver les fondements néotestamentaires de cette forme de vie dans l'idée de vocation à une fonction ou à un service particulier dans l'édification du Corps du Christ. On peut dire qu'ainsi ils ont mis en lumière le lien qui existe entre la vie communautaire concrètement vécue avec des frères et la réalité de l'Eglise, Corps du Christ. Nous voudrions ici reprendre d'un point de vue catholique des réflexions quelque peu analogues, manifestant la signification ecclésiologique des couvents et des monastères.

La première réflexion que nous devons faire, c'est que la manière dont les Réformateurs, Luther, Calvin et les autres, envisagent la question de la vie religieuse est tout à fait caractéristique : s'ils rejettent la vie monastique et l'existence des couvents en général, c'est au nom d'une critique qui n'est aucunement ecclésiologique.

Le point de vue adopté par Luther par exemple dans son *De votis monasticis judicium* de 1521, on le sait, c'est celui de la « justification par la foi ». La lecture méditée de l'épître aux Romains (commentaire de 1516-1517) venait de lui révéler l'importance de ce principe. Les différentes critiques exposées par Luther ne sont que l'application de cette « redécouverte » à la question des vœux et de la vie religieuse.

Le problème qui préoccupe ici Luther, c'est bien celui du rapport du croyant individuel avec Dieu; s'il critique les vœux, c'est qu'à son avis ce rapport fondé sur la foi seule est précisément compromis par des engagements qui concernent finalement des « œuvres » : le célibat, l'obéissance, la pauvreté sont

envisagés par le religieux comme des moyens par lesquels il se sanctifie lui-même, dans la mesure même où il est fidèle aux engagements qu'il a pris.

S'il est bien question de la foi, il est clair que celle-ci est envisagée dans le rapport qu'elle crée entre le croyant et Dieu, la justification; et non pas du tout dans sa signification et son existence communautaires. C'est la foi de l'individu croyant qui est examinée, et non pas la foi vivante de l'Eglise.

En face d'une décadence de la foi qui tendait à n'être plus qu'une appartenance sociologique à une certaine forme de civilisation, Luther eut sans doute raison de souligner le caractère personnel de l'adhésion à Jésus-Christ. Sans vouloir faire de lui un « personnaliste » avant la lettre, on doit bien cependant constater qu'il a perçu de manière très vive que la foi chrétienne doit être vécue par chacun dans sa liberté personnelle et qu'elle ne saurait s'identifier à un simple conformisme, fût-il un conformisme religieux. Mais le danger fut d'insister tellement sur cet aspect que disparût l'aspect communautaire de la foi : à vouloir être personnel on risque d'être individualiste comme à refuser le conformisme sociologique on risque de perdre les dimensions communautaires — ecclésiales — de l'adhésion chrétienne.

C'est bien assurément le cas pour Luther. La foi dont il fait le centre du christianisme est l'adhésion individuelle à Dieu qui justifie par les œuvres du Christ; la liberté et la charité dont il traite sont celles de l'individu croyant. Il n'est point question chez lui de dégager la signification ou la portée ecclésiologique de ces attitudes individuelles ou personnelles.

L'institution monastique et la vie religieuse régulière en général sont envisagées par Luther du point de vue de l'individu croyant : les vœux sont examinés dans cette perspective de la foi qui justifie le croyant individuel. C'est dans la foi qui lie le croyant à Dieu que Luther fonde le plus radicalement son refus de tout engagement de pauvreté, de célibat et d'obéissance. On comprend dès lors pourquoi Luther n'a pu reconnaître à l'Église quelque rôle que ce soit dans l'interprétation des vœux accomplis par les moines et les religieux. Dans son chapitre du *De Votis* consacré à montrer l'opposition des vœux à la raison et dans la conclusion de son traité, Luther insiste sur la différence, quelque peu contradictoire à ses yeux, entre la manière dont les supérieurs peuvent dispenser des vœux d'obéissance et de pauvreté et l'impossibilité d'une dispense du vœu de célibat et de virginité. Au-delà de cette critique — qui pose d'ailleurs sans doute une vraie question — apparaît une réserve plus profonde et plus foncière : ce que Luther refuse, semble-t-il, c'est le droit même dont l'Eglise prétend user de dispenser ou d'accepter des vœux, comme si elle avait à intervenir dans un rapport que le Réformateur envisage exclusivement comme personnel du moine à Dieu. Percevoir les raisons de ce droit,

au-delà même de la manière concrète, d'ailleurs réformable, dont il était exercé à la fin du Moyen Age et à la Renaissance, aurait demandé que la réflexion sur les vœux fût replacée dans des perspectives ecclésiologiques et qu'à partir de la reconnaissance du lien entre institution monastique et l'Eglise se manifestât la raison d'être de l'intervention de celle-ci.

Luther envisage avec assez de détails la question du passage d'un moine à l'épiscopat, ou même le cas du religieux qui exerce une autorité dans un monastère; dans de telles situations, le moine se trouve dégagé des implications pratiques de ses vœux d'obéissance et de pauvreté. Des réflexions analogues aux précédentes peuvent être faites ici : ces différentes situations ne sont envisagées que d'un point de vue strictement individuel, et s'il est vrai que le problème se pose réellement à des individus, pourtant il aurait fallu, pour tenter de le résoudre, le situer dans une ligne ecclésiologique.

Le rôle pédagogique reconnu par Luther à certains monastères pouvait justifier à ses yeux leur maintien : ayant cru reconnaître dans ce rôle de formation de futurs ministres la première raison d'être et même l'origine du monachisme et des couvents, Luther envisageait bien la possibilité et la légitimité à l'intérieur même de la Réforme d'institutions analogues, animées par quelques « moines » consacrés à cette activité de formation des futurs pasteurs. Il y a là sans doute une certaine perception d'un rôle social des communautés religieuses; plus exactement elles ne se justifient pour Luther que par ce rôle social. Pourtant il semble bien que cette utilité éventuelle de communautés religieuses ne fasse pas appel en réalité à la signification proprement ecclésiologique de la vie religieuse : il s'agit finalement d'une utilisation tout extérieure d'un regroupement de professeurs ou d'éducateurs, et non pas d'une communauté réunie d'abord au nom même de l'Evangile. Cette idée d'un service requérant ce que nous appellerions actuellement, dans le langage syndicaliste par exemple, des « permanents » n'implique aucunement chez Luther la perception réelle de quelque sens ecclésiologique du monachisme.

Aucune mention n'est faite chez lui dans toute sa réflexion sur le monachisme de la signification pour l'Eglise de l'existence de communautés religieuses comme telles; aucun lien n'est mis, semble-t-il, dans son esprit entre les vœux et la communauté qui y trouve sa stabilité et finalement son existence.

Des réflexions analogues doivent être faites, sans aucun doute, au sujet de Calvin et de sa critique des vœux. Lui aussi ne les envisage que dans une perspective strictement individualiste : il s'agit pour lui comme pour Luther du lien personnel, individuel, d'un chrétien avec son Seigneur. Les principales raisons théoriques pour lesquelles en effet Calvin rejette l'institution monastique, ce sont l'institution quasi obligatoire du mariage, mais surtout la liberté spirituelle du chrétien, et

sa totale disponibilité à la liberté du Saint-Esprit : tout ceci met en jeu les relations personnelles du chrétien avec Dieu sans aucune référence à l'Eglise.

On peut d'ailleurs noter brièvement que ceci ne doit pas tellement paraître étonnant si l'on songe que pour les grands Réformateurs l'Eglise apparaît comme une résultante, pourrait-on dire, de la foi personnelle, et non pas comme une réalité qui pour ainsi dire préexiste à l'adhésion personnelle de chacun au mystère du Christ et qui de ce fait englobe et entoure toute la vie chrétienne de chacun.

En outre, si les Réformateurs ont eu si peu le sens de l'Eglise, si les problèmes de vie chrétienne comme celui des vœux et de l'institution monastique ont été traités par eux en dehors de toute référence ecclésiologique, on ne doit pas sans doute leur en faire tellement grief. Ce faisant, en effet, ils ont été marqués par le climat général de réflexion de leur temps. La théologie moyenne au XVI^e^ siècle était très peu ecclésiologique. La pensée nominaliste tendait en effet à enlever tout réalisme à l'affirmation et à la reconnaissance de l'Eglise. Il ne faut donc pas s'étonner que les Réformateurs imprégnés plus ou moins consciemment de cette pensée aient été peu ouverts à la signification ecclésiale de la vie monastique et religieuse.

C'est du moins un fait digne de remarque, surtout lorsqu'on le rapproche de deux autres faits : d'une part la liaison dans le protestantisme d'aujourd'hui de la renaissance de la vie religieuse de forme cénobitique avec le renouveau ecclésial. D'autre part, c'est une constante de l'histoire que le renouveau de l'Eglise s'accompagne ou se traduit par un renouveau monastique ou du moins religieux. Nous voudrions nous arrêter brièvement sur ces deux faits.

*
* *

Sur le premier point il convient de rappeler que le protestantisme du XIX^e^ siècle a été marqué gravement par la crise libérale. Sans doute dans la ligne même de la Réforme qui s'est cristallisée au XVI^e^ siècle à une époque de prise de conscience de l'individu en face de la société et de la communauté, et qui de ce fait a souligné l'importance du sujet de la conscience, en opposition avec le Moyen Age, beaucoup plus sensible à l'objet et à sa réalité, le libéralisme théologique protestant s'est traduit au niveau de la vie chrétienne concrète par un très net individualisme, qu'on a retrouvé d'ailleurs sous des formes assez proches dans le catholicisme du siècle précédent : la prise de conscience de la subjectivité avait abouti concrètement à un effacement de la dimension sociale de la foi. La conséquence en fut la difficulté presque inextricable de rattacher l'aspect social et concret de l'Eglise, comme une sorte de conséquence

quasi accidentelle, à la foi individuelle. Or dans le protestantisme contemporain, des perspectives plus conformes au Nouveau Testament sont en train de se mettre en place. La foi individuelle n'apparaît plus comme existant avant l'Eglise et indépendamment d'elle : elle existe dans l'Eglise, et aussi bien la foi personnelle que l'Eglise découlent l'une de l'autre et inséparablement de l'œuvre de Jésus-Christ[1]. C'est cette nouvelle orientation de la réflexion théologique comme de la vie chrétienne concrète que l'on désigne sous le terme très général de renouveau de l'Eglise et qui est si frappant à l'heure actuelle dans toute une partie du protestantisme.

La seconde remarque demanderait sans doute une étude assez détaillée des diverses périodes de renouveau que l'Eglise a connu depuis les premiers siècles. Il suffira cependant pour appuyer notre réflexion de prendre quelques exemples particulièrement saisissants.

Ainsi au temps de la Réforme grégorienne, sous les papes issus du monachisme bénédictin que sont Grégoire VII (1073-1085) et Urbain II (1088-1099), l'Eglise se renouvelle et arrache aux empereurs sa liberté et son autonomie. Cette période de restauration de l'indépendance de l'Eglise par rapport aux pouvoirs temporels témoigne aussi d'un développement monastique peu commun : c'est au milieu du XI^e^ siècle que le mouvement de Cluny atteint son plus grand développement. Si l'ordre clunisien lui-même a été comme le premier fondement d'unité dans une Eglise longtemps morcelée et où l'autorité pontificale ne s'exerçait que très difficilement, ses abbés ont joué un rôle de premier plan dans la vie de la chrétienté : saint Hugues, abbé de Cluny, fut l'ami et le conseiller de Grégoire VII, et le maître du futur Urbain II. Sous son abbatiat, l'ordre clunisien se développe en France et en Italie, mais surtout il jette ses premiers jalons en Angleterre et en Allemagne, où on assiste à un véritable « exode » de clercs et de laïcs vers les monastères. Même en dehors des abbayes on y voit des laïcs se grouper pour pratiquer en commun les vertus monastiques, et des villages entiers vivent de la sorte.

Cette extension de Cluny, on le sait, n'eut pas que des avantages, et la vie religieuse n'alla pas souvent sans se ressentir de l'enrichissement de l'ordre clunisien. En réaction là contre, c'est aussi au XI^e^ siècle, exactement en 1098, que des moines venus de Molesme fondent Cîteaux, où entrera bientôt saint Bernard (en 1112).

D'autre part c'est en ce même XI^e^ siècle que fleurit la vie érémitique, qui reprend sous des formes différentes le monachisme primitif et sa fuite au désert. Saint Bruno fonde la Grande Chartreuse en 1084, tandis que se multiplient d'autres

1. Cf. à ce sujet R. Kinder : *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Lutherisches Verlaghaus, Berlin, 1958.

fondations de vie érémitique : Grandmont, en 1074, La Sauve Majeure, en 1079, etc.

Des constatations analogues peuvent être faites pour le pontificat d'Innocent III (1198-1216). L'œuvre de réforme se poursuit sous Innocent III dans la même ligne qu'au XI[e] siècle, pour aboutir à l'épanouissement de la « chrétienté » romaine. Cette nouvelle période d'expansion et de développement de l'Eglise se traduit elle aussi par la floraison d'ordres religieux, et puisque les moines bénédictins et cisterciens semblent peu adaptés à la situation nouvelle créée dans l'Eglise par le développement de l'hérésie albigeoise et par l'aspiration diffuse à la pauvreté, des ordres nouveaux voient le jour, mendiants par vocation, et adonnés à la prédication : Frères Prêcheurs et Franciscains.

Des remarques semblables peuvent s'appliquer au renouveau de l'Eglise au lendemain de la crise de la Réforme. Sans doute c'est une période dans laquelle les ordres anciens se renouvellent et s'adaptent à une situation nouvelle, mais c'est aussi une époque qui voit la naissance de nouvelles formes de vie religieuse, parmi lesquelles la Compagnie de Jésus tient la toute première place; on sait qu'elle fut l'un des instruments les plus puissants de la restauration catholique du XVI[e] siècle.

Sans doute encore les historiens futurs du XX[e] siècle pourront souligner que le renouvellement auquel nous participons actuellement se traduit lui aussi par l'éclosion de fondations nouvelles : Petits Frères de Jésus, Instituts séculiers, etc.

Ainsi est-on amené à se demander si cette rencontre d'un développement de la vie religieuse avec les grands moments du renouveau dans l'Eglise ne révèle pas le lien très profond de l'institution religieuse avec l'Eglise, autrement dit la signification ecclésiale des monastères et des couvents.

*
* *

Pour ne pas nous éloigner du renouveau communautaire du protestantisme contemporain, les réflexions suivantes se limiteront à la vie communautaire régulière, malgré l'intérêt que pourrait avoir des considérations sur la signification pour l'Eglise du monachisme primitif, érémitique celui-là.

Les écrits des moines et des religieux de tout temps semblent assez communément présenter la vie religieuse communautaire comme le modèle même de l'existence chrétienne dans l'Eglise. Il y est très souvent fait mention de l'Eglise première de Jérusalem et de sa description quelque peu idyllique dans les Actes des Apôtres :

> Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières.

La crainte s'emparait de tous les esprits : nombreux étaient les prodiges et signes accomplis par les apôtres.

Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun.

Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec joie et simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés (Actes, II, 42-47).

La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun.

Avec beaucoup de puissance les apôtres rendaient témoignage à la Résurrection du Seigneur Jésus, et ils jouissaient tous d'une grande faveur.

Aussi parmi eux nul n'était dans le besoin; car tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente et le déposaient aux pieds des apôtres. On distribuait alors à chacun suivant ses besoins (Actes, IV, 32-35).

Les communautés religieuses de tous les temps se sont proposées, souvent explicitement, de réaliser elles-mêmes cette Eglise de Jérusalem et il n'est en rien étonnant de retrouver ce même désir dans le mouvement de redécouverte communautaire du protestantisme d'aujourd'hui.

Comment peut-on essayer de comprendre ce rapprochement entre l'Eglise et la communauté concrète de vie régulière ?

Ce qui caractérise d'abord l'Eglise, dans sa nature la plus profonde, c'est bien d'être essentiellement réalité céleste, ou mieux eschatologique : et c'est à ce niveau-là d'abord que l'on doit percevoir la signification de la vie religieuse régulière.

L'Eglise pourtant, par ce qui est le plus elle-même, vit nécessairement dans ce monde; elle n'est pas du monde. Elle est le Corps de Celui qui siège, dans la gloire, à la droite du Père, Corps qui reçoit de sa tête une animation, une vie, qui ne sont pas de la terre, la faisant sans cesse renaître d'en haut. Tout orientée vers le Royaume qui vient, n'ayant de raison d'être que par lui, elle est déjà, d'une manière sans doute partielle et très imparfaite mais pourtant bien réelle, ce Royaume des cieux, dont le Roi, Jésus-Christ, a bien précisé devant Pilate qu'il exerçait une royauté d'au-delà du monde.

La vie religieuse se présente d'abord comme en rupture par rapport au monde; elle découle d'une prise au sérieux par des chrétiens de cette vocation de l'Eglise d'être dans le monde sans être du monde. Dans leur existence même les communautés fondées sur le renoncement aux biens de ce monde réalisent cet aspect le plus profond de la nature même de l'Eglise.

Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister ici, tellement

cette première signification ecclésiale de la vie religieuse a été mise en valeur par les frères et sœurs des communautés protestantes.

A un niveau plus concret, l'Eglise se présente comme une communauté d'hommes qui sont liés les uns aux autres par une même et unique foi et par une même charité. A ce niveau il est également possible de montrer la signification de la communauté comme réalisation « en petit » de ce qu'est l'Eglise.

La foi en effet est donnée aux croyants dans l'Eglise et par l'Eglise. La Révélation de Jésus-Christ n'est proposée à chacun de nous que portée par la foi vivante de la communauté Eglise. La connaissance même de l'Evangile qui aboutit à la foi ne peut être réelle que dans la communion fraternelle avec l'ensemble du Corps du Christ : le *sentire cum Ecclesia* est une exigence fondamentale du christianisme. La Révélation n'est pas en effet une affaire « privée » qui isolerait de l'ensemble des autres celui qui en bénéficierait : elle est faite à un peuple et pour un peuple que Dieu s'est choisi, aux dimensions mêmes de l'humanité.

On peut exprimer ceci encore d'autre manière en remarquant que la Révélation ne nous est pas donnée par un simple contact avec un texte tombé du ciel, mais qu'elle nous est apportée par la transmission vivante d'une Parole qui ne saurait s'identifier purement et simplement avec un livre.

La communauté concrète manifeste cette dimension : elle montre que l'Evangile n'est vraiment reçu dans la foi vivante que par un engagement dans la communion du Corps.

On pourrait ici évoquer l'exemple que nous donnent actuellement les communautés protestantes renaissantes. La connaissance progressive de ce qu'on pourrait appeler le mystère de la vie religieuse et de ses exigences et conditionnements concrets n'est apparue à la conscience des frères et des sœurs qu'après plusieurs années de vie commune. C'est l'engagement dans cette vie commune qui leur a fait percevoir peu à peu à travers des recherches, des hésitations, des balbutiements, mais aussi avec finalement une assez forte assurance, la nature et la signification de la vie religieuse. Ce faisant, on doit bien ajouter qu'ils ont mieux compris l'un des aspects les plus profonds du christianisme, qui est d'être communion dans la même pensée.

On ne connaît bien que ce qu'on vit soi-même : cette vérité d'ordre général est plus juste encore du christianisme. De tout temps la vie religieuse en manifeste la valeur. L'Eglise a besoin de l'expérience commune des siècles qui se succèdent pour découvrir toute la richesse du mystère du Christ; engagée au service de son Seigneur, elle donne aux générations qui se suivent de progresser dans la conscience de la foi. De façon analogue la vie même de la communauté et l'engagement de chacun de ses membres avec tous les autres a fait prendre conscience aux

différents ordres religieux de l'histoire, comme aussi bien aux communautés protestantes actuelles de leur propre vocation et des exigences qu'elle comporte.

A cet égard il est hors de doute que les communautés religieuses jouent un rôle indispensable à l'Eglise, si bien qu'une confession chrétienne à qui manque l'institution régulière se trouve gravement lésée : si l'Evangile doit être vécu par tous les chrétiens, dans la communion de pensée ou mieux dans l'unité de la foi, il faut que certains chrétiens se consacrent eux-mêmes dans leur propre genre de vie à en manifester l'exigence. De même que chaque chrétien ne peut vivre habituellement dans la prière que s'il consacre entièrement certains moments de sa journée à la prière actuelle, qui sont comme les « temps forts » de cette prière habituelle, de même faut-il qu'il y ait au milieu des chrétiens, appelés à *sentire cum Ecclesia*, des communautés qui soient des temps forts de communion de pensée.

Des réflexions analogues, d'ailleurs plus faciles, peuvent être faites au sujet de la charité : les relations entre les frères d'une communauté religieuse sont signes et symboles concrets des relations des membres de l'Eglise les uns avec les autres.

Dans une communauté religieuse se trouve mis en application le principe de l'amour concret du prochain : affirmer un amour universel pour tous les hommes, plus ou moins lointains, n'a guère de sens ni de valeur s'il n'existe pas une certaine médiation concrète de l'altérité, c'est-à-dire si on ne fait pas concrètement l'expérience de relations de charité réelle avec les êtres humains les plus proches.

On doit remarquer que dans le foyer chrétien cette symbolisation de l'Eglise comme communauté fraternelle se réalise aussi; il suffit d'évoquer ici la manière dont saint Paul rattache au mystère du Christ et de l'Eglise les conseils qu'il donne aux époux, aux parents et aux enfants au chapitre cinquième de l'épître aux Ephésiens. Dans le cas du foyer cependant les relations d'amour réciproque sont fondées sur des liens naturels. Dans le cas d'une communauté religieuse, la raison d'être des liens affectifs entre les frères est d'abord et essentiellement la participation à un même bien commun, d'ordre spirituel, ou mieux, de l'ordre du Royaume, sans que jouent nécessairement des motivations naturelles ou simplement humaines. En cela la communauté religieuse est plus clairement une réalisation en modèle réduit, pourrait-on dire, de l'Eglise, dans laquelle les relations fraternelles des membres les uns avec les autres sont fondées sur l'appartenance au même et unique Corps de Jésus-Christ et sur la même vocation au Royaume.

Enfin l'Eglise se présente comme un organisme dans lequel déjà saint Paul relevait la diversité des fonctions concourant toutes à l'unité. Cet aspect d'organisme est lui aussi exprimé et réalisé dans les communautés religieuses régulières.

Pour qu'il y ait communauté en effet il ne suffit pas que des frères se rassemblent matériellement, il faut encore que ce soit autour d'un bien commun que les uns et les autres ont décidé de rechercher. Une communauté n'est pas de ce fait livrée à l'anarchie et au désordre, il y a en elle, et nécessairement, un certain principe d'ordre. D'un point de vue plus concret d'ailleurs ceci s'exprime par le fait que dans la communauté il y a plusieurs fonctions, plusieurs rôles à remplir, afin que le but commun puisse s'accomplir réellement.

Parmi ces fonctions doit se dégager d'une manière ou d'une autre une certaine autorité. Peu importe la manière concrète dont elle se réalisera : que ce soit sous la forme d'un père — un abbé — au-dessus de ses fils, ou que ce soit sous une forme plus « démocratique », il est nécessaire en tous les cas que soit accomplie la fonction de maintien de l'ordre et par conséquent de l'unité.

Tout ceci réalise à sa manière, et en des dimensions limitées, ce qu'est l'Eglise comme organisme, dans lequel plusieurs fonctions, dans leur diversité, concourent à l'unité, et dans lequel aussi s'exerce une autorité, sans laquelle ce concours de tous à l'unité ne saurait subsister, sans laquelle plus simplement l'Eglise elle-même ne pourrait exister.

Si bien que l'on pourrait reprendre ici au sujet des communautés religieuses les perspectives de saint Paul sur la diversité dans l'unité, par exemple celles du chapitre douzième de la première épître aux Corinthiens. A cette lumière et au niveau du caractère « organique » de l'Eglise, la communauté religieuse est une *ecclesiola* dans l'*Ecclesia.*

*
* *

Une dernière question pourrait ici être posée. Après avoir vu la signification ecclésiologique de la vie religieuse, ne doit-on pas se demander si les communautés protestantes d'aujourd'hui n'ont pas quelque chose à dire aux catholiques, et notamment à ceux et celles qui vivent en communauté ?

Il est certain que dans la critique des Réformateurs contre la vie monastique et religieuse se trouvent un certain nombre de points qui ne valent plus guère pour les communautés catholiques d'aujourd'hui. Ainsi s'il a pu être vrai que l'insistance sur la valeur de la vie monastique avait quelque peu estompé la signification chrétienne du mariage et peut-être amené à un certain mépris pour la vie dans le monde et notamment dans les liens familiaux, il n'en est plus du tout de même dans le catholicisme contemporain où on s'est plu à souligner la sanctification des laïcs chrétiens par et dans leur existence quotidienne.

D'autre part, dans le refus de la Réforme envers la vie religieuse, certaines négations sont incluses, qui demeurent inac-

ceptables pour la foi catholique. Ainsi, pour ne prendre que cet exemple, il n'est pas question de nier ou de refuser la valeur « méritoire » des actes accomplis dans la charité, pour le service du Royaume, conformément aux exigences des vœux religieux ou de telle ou telle règle particulière.

Les frères et sœurs des communautés religieuses protestantes eux-mêmes ont tenu compte sans doute d'un assez grand nombre des critiques du XVI[e] siècle envers l'institution monastique, mais ils ont bien conscience aussi, du moins pour les plus réfléchis d'entre eux, d'avoir renoué avec certaines traditions antérieures à la Réforme et refusées par elle. Ce faisant, ils se sont opposés à certains refus ou à certaines négations des Réformateurs au sujet de la vie religieuse.

Aussi bien les catholiques sur ce point n'ont-ils pas tellement à se demander s'ils ont à tenir compte de cette critique des Réformateurs — encore qu'il ne soit pas nécessairement vain pour eux d'y prêter attention et d'en profiter pour un examen de leur propre fidélité aux exigences de l'Evangile — mais plutôt à se poser la question de savoir si les différentes communautés religieuses protestantes de l'heure actuelle ne leur apportent pas un certain enseignement, un certain exemple, pour leur propre vie régulière.

Ne doit-on pas remarquer que beaucoup de monastères ou de couvents catholiques, rattachés à des initiatives de saints fondateurs ayant vécu il y a de très nombreux siècles, ne donnent pas le même témoignage de fraîcheur et de liberté spirituelle que la plupart des communautés protestantes d'aujourd'hui ? Dans plus d'une institution religieuse régulière catholique d'aujourd'hui, ne doit-on pas se demander si l'esprit n'est pas étouffé par la lettre et si la liberté intérieure du chrétien est bien sauvegardée ?

Il est bien certain que toute institution, à mesure que passent les années, est menacée de sclérose : faite pour maintenir la vigueur de l' « événement » qui a été à son origine, elle tend à se prendre elle-même pour raison d'être. L'histoire de l'Eglise montre le vieillissement des fondations successives, qui, après une période plus ou moins longue d'épanouissement, sont tombées en décadence, non sans que des réformes ne restaurent à différents moments la ferveur primitive.

A vrai dire le témoignage de ferveur, de joie, d'épanouissement, disons de fraîcheur et de liberté spirituelle, tient sans doute plus à la jeunesse des communautés religieuses protestantes qu'à toute autre raison, car elles ne sont pas les seules à le donner. Nous retrouvons la même atmosphère, certes sous des modalités diverses, dans des fondations catholiques actuelles, dont l'inspiration se rapproche d'ailleurs singulièrement de certaines communautés protestantes : ainsi le rapprochement entre les Petits Frères de Jésus et la communauté de Taizé n'a

pas manqué d'être fait et souvent signalé, encore que les différences demeurent assez grandes.

Aussi bien c'est plutôt le vieillissement de nos institutions religieuses qui est en cause : les fondations nouvelles dans le catholicisme se joignent sans doute aux communautés de nos frères protestants pour nous inviter à un certain rajeunissement général de la vie religieuse ou monastique au sein du catholicisme.

Les couvents protestants d'aujourd'hui sont un appel à cet effort, en nous montrant, malgré telle ou telle déficience objective non négligeable par rapport à l'enseignement traditionnel de l'Eglise romaine, que l'Evangile peut demeurer identique à lui-même et efficace pour notre temps en trouvant de nouvelles formules et un style nouveau pour se manifester : la preuve est faite par des communautés comme Taizé, comme Darmstadt et d'autres encore, qu'il est possible en plein XX^e^ siècle, sans refuser la civilisation qui est la sienne, de vivre en commun les exigences les plus absolues de l'Evangile, dans une sorte de parabole du Royaume qui vient. L'Evangile de Jésus-Christ vaut aussi pour notre temps, même dans ses appels les plus rigoureux et les plus absolus; notre époque n'est pas moins perméable qu'une autre à la grâce souveraine du Seigneur.

Mais la question nous est posée par le monde d'aujourd'hui, comme par les frères et sœurs protestants : serons-nous capables de trouver les formes dans lesquelles doit s'exprimer aux hommes d'aujourd'hui l'Evangile permanent de Jésus-Christ?

Les vieux ordres catholiques, ceux qui nous viennent du fond des âges, ou ceux qui sont plus récents, et imprégnés des orientations catholiques post-tridentines, seront-ils capables de retrouver au XX^e^ siècle sous des aspects modifiés ce qu'ils ont été pour les siècles antérieurs? Il n'est pas impossible non plus, sans pour autant désespérer des ordres anciens, que le Seigneur suscite en notre temps toute une floraison d'ordres, de communautés et de couvents qui dans le catholicisme réaliseront cela même que les frères et sœurs des communautés protestantes ont compris être leur vocation.

# Les différences compatibles avec l'Unité

## dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII[e] siècle)*

Dom Emmanuel LANNE, O.S.B.,
*Moine de Chevetogne*

La perspective qui m'a paru présenter un intérêt particulier dans le cadre de la présente conférence pour les questions œcuméniques est la suivante : Quelle idée les Pères de l'Eglise et les théologiens du haut moyen âge, de l'Orient comme de l'Occident, se sont-ils faits des différences compatibles avec l'Unité dans la vie de l'Eglise. Comment ont-ils conçu que de telles différences puissent être légitimes dans le cadre de l'unité de la foi de l'Eglise catholique et de la communion ecclésiastique ? Ont-ils eu conscience de la légitimité de ces différences, et si oui, dans quelle mesure ?

D'autre part, ces différences se manifestent dans des domaines très variés de la vie ecclésiastique. Il m'a donc paru nécessaire de circonscrire quelques points principaux auxquels devrait se limiter notre enquête. Le premier d'entre eux, le plus évident et le plus facile à traiter, auquel il faut pourtant s'arrêter, ce sont les différences liturgiques et disciplinaires qui caractérisent les diverses Eglises depuis les origines.

Un second domaine paraît beaucoup plus important à explorer : celui de l'expression du donné de la foi catholique. Comment et dans quelle mesure les théologiens anciens ont-ils admis que cette même foi catholique put être exprimée de façon différente ?

Cette question a elle-même deux aspects, ou plutôt, on peut y distinguer deux étapes : celle des différences de vocabulaire pour exprimer le même contenu théologique, et l'on sait qu'il

* Exposé présenté à la session de la *Conférence catholique pour les Questions œcuméniques*, tenue à Gazzada (Italie) du 19 au 22 septembre 1960.

ne s'agit pas là d'une question oiseuse, puisque bien des querelles doctrinales à l'époque des premiers conciles portaient sur des questions de vocabulaire. Mais au-delà il y a un dernier point à examiner, essentiel celui-là : les théologiens ont-ils admis, et dans quelle mesure, la possibilité de théologies différentes pour exprimer le même donné révélé ? Qu'il y ait eu des écoles théologiques dans les premiers siècles de l'Église, c'est ce que tout le monde sait et les recherches érudites de ces dernières décennies ont mis en lumière que, sous des oppositions apparamment irréductibles, les diverses théologies ne visaient souvent qu'à expliciter des éléments complémentaires de la foi chrétienne. Mais les théologiens des douze premiers siècles ont-ils reconnu la légitimité de ces diverses écoles et la possibilité de leur coexistence dans l'expression de la même foi catholique, c'est là, me semble-t-il, l'aspect essentiel du problème que nous avons à étudier, celui qui est susceptible de nous fournir quelques indications précieuses pour le travail œcuménique.

## Les différences dans le domaine liturgico-disciplinaire

La première grande différence qui soit apparue dans la vie de la communauté des premiers siècles au sein de la même communion de foi de l'Église universelle, c'est évidemment la question pascale. Les faits en sont bien connus. Eusèbe, au livre V de son *Histoire Ecclésiastique*, à propos des évêques qui vivaient sous le règne de Commode et, en particulier à propos de Victor de Rome, raconte de façon détaillée la querelle pascale[1]. Il prend soin de nous dire lui-même qu'il ne s'agissait pas d'une question de peu d'importance[2] et la bibliothèque de Césarée, d'où il tirait ses sources, avait conservé un corpus des lettres échangées par les divers évêques de la chrétienté au sujet de ce litige grave. On connaît l'objet de la contestation : les évêques d'Asie célébraient la Pâque le 14 nisan, quel que soit le jour de la semaine où il tombe et cela selon la tradition johannique, alors que l'ensemble du monde chrétien la fêtait le dimanche. Du dossier de la querelle pascale qu'il avait entre les mains, Eusèbe a extrait deux pièces importantes parce que particulièrement significatives : la lettre de Polycrate d'Éphèse à Victor de Rome pour défendre la tradition quartodécimane des Asiates[3], et celle d'Irénée de Lyon au même Victor qui venait d'excommunier (ou menaçait d'excommunier ?) les Eglises d'Asie pour leur pratique contraire à l'usage général[4]

1. *H. E.*, V, XXIII-XXV.
2. *Ibid.*
3. V, XXIII, 1.
4. *Ibid.*, 11-18.

De la lettre de Polycrate deux choses sont à retenir : tout d'abord l'Eglise d'Ephèse fait remonter son usage quartodéciman à une tradition apostolique précise et Polycrate insiste sur le nombre et la qualité des glorieux évêques qui ont suivi la pratique qu'il veut défendre. Mais surtout il rattache directement cet usage liturgique disciplinaire à l'Évangile et à la règle de foi (*kata ton kanona tès pistèos*). Il s'agit donc dans sa pensée de quelque chose de vital dans l'existence même de la communauté chrétienne.

Victor de Rome, notons-le bien, ne paraît pas d'un avis différent qui brandit l'excommunication pour imposer aux Asiates la pratique universelle. Telle n'est point cependant l'opinion du sage Irénée de Lyon qui écrit à Victor : « La discussion n'est pas seulement sur le jour, mais aussi sur la manière même de jeûner. Les uns en effet pensent qu'ils doivent jeûner un seul jour; d'autre deux, d'autres encore davantage; certains comptent quarante heures du jour et de la nuit pour leur jour. Et une telle diversité d'observances ne s'est pas produite maintenant, de notre temps; mais longtemps auparavant sous nos devanciers qui, sans tenir à l'exactitude, comme il semble, ont conservé cette coutume dans sa simplicité et ses caractères particuliers, et l'ont transmise après eux. Tous ceux-là n'en gardaient pas moins la paix, et nous gardons aussi la paix les uns avec les autres : *la différence du jeûne confirme l'accord de la foi*[5]. » Cette dernière observation d'Irénée est d'une extrême importance; il estime que loin de nuire à l'unité de l'Eglise, une différence liturgico-disciplinaire sur un point aussi central confirme cette unité d'une même foi de toutes les Eglises; ceci contre l'opinion tant de Polycrate que de Victor de Rome. Et l'on sait que c'est l'avis d'Irénée qui prévalut, puisqu'il réussit à apaiser la querelle.

A la suite de ce passage de la lettre d'Irénée, Eusèbe en a inséré un autre, extrait de la même lettre à Victor. Irénée y rapporte l'épisode célèbre de la rencontre à Rome entre Polycarpe et le pape Anicet. M. M. Richard vient de donner tout dernièrement une interprétation nouvelle de ce texte : encore à l'époque d'Anicet, Rome n'aurait pas connu l'usage de la célébration de la Pâque annuelle, mais seulement la commémoraison hebdomadaire de la résurrection du Seigneur au jour du dimanche. La question pascale entre Polycarpe et Anicet ne se serait donc pas posée dans les mêmes termes qu'à l'époque de Polycrate et de Victor, quelque trente ans plus tard[6]. Quoi qu'il en soit de cette nouvelle interprétation du fait relaté par Irénée, il est certain que ce dernier avait les vues plus larges que beaucoup de ses contemporains. Il n'estimait pas qu'une différence

5. *Ibid.*, 12-13.

6. M. Richard, *La question pascale au second siècle*, dans *L'Orient Syrien*, VI, nos 22-23 (1961), pp. 179-212.

liturgico-disciplinaire, quelque importante qu'elle fût, put mettre en jeu la communion de toutes les Eglises dans la même foi et légitimer un schisme. Bien au contraire : la différence de discipline confirme l'unité de la foi. Comme le note Eusèbe en conclusion de ce chapitre sur la querelle pascale : « Irénée portait bien son nom, car il était pacificateur par son nom comme par sa conduite : c'est ainsi qu'il exhortait et négociait pour la paix de l'Eglise[7]. »

C'est en historien qu'Eusèbe nous transmet ces extraits du dossier de la controverse pascale. Il souligne la gravité du dissentiment qui divisa les Eglises d'Asie du reste de la chrétienté; il rapporte l'intervention autoritaire de Victor, la première des interventions romaines qui nous soit bien connue; il met en relief l'œuvre pacificatrice d'Irénée. Mais, au fond, il n'insiste pas sur l'aspect théorique d'une question qui, on le sait, devait être réglée définitivement par le concile de Nicée[8].

Les deux grands continuateurs d'Eusèbe, Socrate et Sozomène, historiens eux aussi, et largement dépendants de l'évêque de Césarée, se sont pourtant intéressés davantage que lui à cet aspect théorique des différences rituelles, à propos de la même question pascale.

Socrate donne son opinion sur la querelle pascale à propos des dissentiments sur la date de Pâques, qui avaient éclaté à la fin du IV^e^ siècle dans l'Eglise novatienne de Constantinople, certains judaïsants ne voulant pas suivre la règle fixée par Nicée (Alexandrie), quand d'autres tenaient pour la date acceptée par l'Eglise romaine à cette époque. Il va donc nous dire en peu de mots son avis sur toute cette affaire[9] : « Ni ceux d'autrefois, ni ceux d'aujourd'hui qui veulent suivre l'usage des juifs, ne me paraissent avoir une raison valable pour tant disputer. Car ils n'ont pas vu suffisamment qu'après que la religion judaïque a été transformée en culte chrétien, cette observance stricte de la loi mosaïque qui n'était qu'une figure (des choses à venir) n'a plus de raison d'être. De cela on peut donner une démonstration apodictique, car la loi du Christ n'a jamais concédé aux chrétiens de judaïser. Bien au contraire, l'Apôtre le leur a défendu, non seulement en rejetant la circoncision, mais aussi en les avertissant de ne pas disputer au sujet des fêtes. » Socrate cite alors Gal., IV, 21, puis Col., II, 16-17, et Hébr., VII, 12 : l'Apôtre ne voulait pas imposer le joug de la servitude à ceux qu'il appelait à la foi, mais pour la célébration de Pâques et, en général, des jours de fêtes, il laissait cela à l'équitable jugement de chacun. Et comme les hommes aiment

7. *Ibid.*, 18. Même attitude chez Firmilien de Césarée au Concile d'Iconium en 258 : les multiples différences dans l'observance des *sacramenta* entre les Eglises ne doivent pas troubler la paix et l'unité de l'Eglise catholique. Cf. *Cypriani epist.* LXXV, P. L., III, 1206; éd. HARTEL, C.S.E.L., III, p. 813.

8. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 1, pp. 450-477.

9. *H. E.*, V, XXII; P. G., LXVII, c. 625 ss.

les fêtes et les jours chômés, à chacun selon les coutumes locales il était loisible de célébrer la mémoire de la Passion du Sauveur. Car — et Socrate y insiste — ni le Sauveur ni les apôtres ne nous ont prescrit par quelque loi de la célébrer et jamais ni les évangiles ni les apôtres n'ont établi d'obligation à cet égard, comme le faisait la Loi de Moïse. Les préceptes apostoliques ne portent donc pas sur des jours de fête à observer, mais sur les bonnes mœurs et sur la vraie foi à tenir. « Et à mon avis, ajoute encore Socrate, tout comme selon les divers lieux les usages varient, ainsi en va-t-il de la fête de Pâques qui n'a été déterminée par aucune loi apostolique[10]. »

Il rappelle alors la querelle pascale du second siècle d'après le récit d'Eusèbe; puis il passe au décret de Nicée sur la fixation de la date de Pâques et à l'épître de Constantin sanctionnant ce même décret. Mais il revient alors à son idée première que la variété des usages rituels ne prouve nullement un dissentiment sur le fond de la religion[11]. Cette diversité se manifeste encore d'ailleurs de son temps dans la manière dont les différentes Eglises observent les jeûnes qui précèdent la Pâque. L'usage romain n'est pas celui des Eglises d'Illyrie et d'Achaïe, ce qui est remarquable, notons-le, car ces dernières étaient encore à cette époque directement soumises à la juridiction romaine : or elles observent la pratique alexandrine. D'autres Eglises ont une pratique du jeûne quadragésimal encore différente. Les différences se manifestent d'ailleurs non seulement dans le nombre des jours de jeûne, mais dans la manière même de l'observer : certains s'abstiennent de la manductation de toute chair, d'autres mangent seulement du poisson; certains s'abstiennent de fruits et d'œufs, d'autres ne mangent même pas de pain. D'autres enfin ne jeûnent que jusqu'à la neuvième heure, après quoi ils mangent de tout indistinctement. Chacun apporte les raisons les plus diverses pour justifier son propre usage, et comme les apôtres n'ont rien prescrit à ce sujet c'est au jugement de chacun qu'il faut s'en remettre[12]. C'est là l'idée fondamentale de Socrate : les Écritures n'ont laissé aucune loi précise à ce sujet; on peut donc agir librement selon la tradition propre de chaque Eglise. Socrate appuie d'ailleurs son argumentation par d'autres exemples, précieux pour nous par les témoignages qu'ils apportent sur la variété des usages liturgico-disciplinaires en ce V^e^ siècle : variété dans le jour des synaxes; alors que toutes les Eglises célèbrent les saints mystères le samedi, romains et alexandrins réprouvent cette pratique. Il ne s'agit pas là d'innovations, puisque l'usage alexandrin est attesté déjà par Origène, nous dit Socrate. Et il ajoute encore d'autres exemples : le célibat des clercs qui n'est pas gardé de la même manière dans

10. *Ibid.*, c. 628 B.
11. *Ibid.*, c. 632 B.
12. *Ibid.*, c. 633-636.

les diverses Eglises. Il cite le cas d'évêques mariés qui, de son temps encore, ont eu des enfants de leur épouse, après leur ordination. La diversité des usages pour l'administration du baptême; l'orientation des églises, la célébration du lucernaire. Et il ajoute : « En somme c'est avec peine qu'on trouverait à travers toutes les communautés du monde entier deux Eglises qui célèbrent la liturgie en toutes choses de la même manière. Evidemment Socrate sur ce point est très libéral et il prend plaisir à accumuler les exemples de diversité d'usages qui corroborent sa thèse. Bien certain qu'il lui est impossible de mentionner toutes les coutumes divergentes des différentes Eglises, il aime à répéter que chaque communauté locale observe fidèlement comme une loi intangible les pratiques qu'elle a reçues d'une tradition immémoriale. D'ailleurs, dit-il enfin, le livre des Actes témoigne que les apôtres étaient conscients de ces divergences. Le Concile de Jérusalem en fait foi. Il promulga en effet une brève épître qui ne prescrivait que le strict nécessaire pour vivre dignement selon la vraie religion. Il n'y a donc pas lieu de se disputer sur des questions de jour et d'observances [13].

Et il termine sur l'observation suivante : ceux qui se sont une fois séparés de l'Église comme les Novatiens, pour une question secondaire, se sont mis aussitôt à se diviser entre eux pour le plus futile des prétextes, la date de la Pâque. Et cette dissention a été à l'origine d'autres schismes et d'autres conventicules et ainsi sans fin [14].

Sozomène de son côté, qui le plus souvent suit pas à pas l'histoire ecclésiastique de Socrate, nous parle lui aussi, à propos de la querelle pascale chez les Novatiens, des usages variés des diverses Eglises locales [15]. Le catalogue qu'il en dresse, inspiré de Socrate, ne présente pourtant pas le même intérêt. Retenons seulement de lui une observation à propos de la querelle pascale du second siècle, où par ailleurs il confond tout (mettant en présence Polycarpe et Victor!) : ces deux évêques, d'un commun accord, auraient admis que chacun conservât sa tradition propre pour la célébration de Pâques. « A juste titre, en effet, ils regardaient comme insensé de faire schisme pour une question d'usage, alors qu'ils étaient d'accord sur les principaux chapitres de la religion [16]. »

L'argument n'est donc plus tout à fait le même que chez Socrate et témoigne d'un libéralisme qui, assez normal chez un laïc qui ne prétend faire que de l'histoire, étonnerait chez un théologien. Sozomène considère qu'il est suffisant, pour maintenir la communion entre les Eglises, d'être d'accord sur l'essentiel de la foi. Socrate, dans le même contexte, invoquait un argu-

13. *Ibid.*, c. 641-644.
14. *Ibid.*, c. 645.
15. *H. E.*, VII, XIX; P. G., LXVII, c. 1473 ss.
16. *Ibid.*, c. 1476 A.

ment d'une tout autre valeur : L'Evangile et les apôtres n'ayant rien prescrit formellement au sujet d'une multitude d'observances; il ne faut pas vouloir imposer comme une loi générale des traditions particulières que les Eglises locales gardent depuis une époque immémoriale.

Voici donc pour l'Orient grec au cours du IV[e] et du V[e] siècle.

Un peu avant Socrate et Sozomène, le plus grand théologien de la patristique occidentale, saint Augustin, avait formulé à deux reprises au moins le principe de la diversité liturgico-disciplinaire dans l'unité de la foi. La première fois dans la lettre XXXVI à Casulanus, où il réfute la dissertation d'un chrétien de Rome qui prétendait qu'on était obligé de jeûner le samedi. Contre ce romain, il réplique que la seule chose qui compte, c'est l'unité de foi de l'Eglise universelle; les usages peuvent varier suivant les temps et les lieux, du moment qu'ils n'altèrent pas la vérité de la foi. Au contraire, cette variété d'usages locaux ajoute à la parure de la fille du roi, l'Eglise; sa robe tissée de fils d'or aux reflets divers[17]. Avec ceux qui suivent d'autres usages que les nôtres et les croient préférables, inutile de contester sur cette variété; elle ajoute à la beauté de la reine, l'Église. En discutant, on risquerait de blesser ses membres[18].

Augustin, théologien, exprime ici un principe essentiel de son libéralisme liturgico-disciplinaire : la charité. Ne pas blesser les frères qui suivent d'autres usages, du moment qu'ils tiennent la même foi; ne pas scandaliser l'Eglise.

Cette idée du rôle primordial de la charité dans les relations entre chrétiens d'une Église à l'autre n'était peut-être pas perçue aussi intensément par les trois historiens grecs qui ont été cités auparavant, si ce n'est peut-être par Eusèbe qui louait Irénée d'avoir été un instrument de paix (comme l'indiquait son nom) entre les Eglises de Rome et d'Asie. Mais c'est chez Irénée lui-même, dans sa lettre à Victor, que l'on trouve déjà ressenti de façon aussi nette le primat de la charité pour tout ce qui ne touche pas à l'essentiel de la foi.

Par ailleurs il est curieux de constater, dans cette même lettre à Casulanus, que quelques décennies avant Socrate le théologien africain invoquait un autre argument que nous avons relevé plus haut chez l'historien byzantin en des termes à peu près identiques. Augustin ajoute, en effet, après ses considérations sur la robe multicolore dont l'Eglise est revêtue : « Sed quoniam non invenimus, ut jam supra commemoravi, in evangeliis et in apostolicis litteris, quae ad novi testamenti revelationem proprie pertinent, certis diebus aliquibus evidenter praeceptum observanda esse jejunia, et ideo res quoque ista sicut aliae plurimae, quas enumerare difficile est, invenit in

17. *Ep.* XXXVI, IX (22).
18. *Ibid.*, X (23).

veste illius filiae regis, hoc est Ecclesiae, varietatis locum, etc.[19]. »

Cet argument est donc le même que celui de Socrate, comme l'a noté Greenslade[20] : les Evangiles et les écrits apostoliques du Nouveau Testament ne prescrivent rien au sujet des jeûnes. Socrate allait même plus loin puisqu'il rappelait que l'Apôtre avait explicitement prescrit de ne pas attacher d'importance aux jours et de ne pas judaïser.

Augustin, par contre, voit plus nettement que l'historien grec la valeur théologique de cette diversité d'usages locaux : pour Socrate, cette diversité est un fait qui remonte à la plus haute antiquité et à cause d'elle on ne doit pas troubler la paix de l'Eglise. Pour Augustin la diversité est une valeur positive : elle contribue à la beauté de l'Eglise, épouse du Christ. Nous retrouverons plus tard cet argument dans la tradition latine.

Mais toute l'attitude d'Augustin est commandée par un souvenir personnel de l'époque où il n'était encore que catéchumène à Milan. L'épisode est bien connu et il a tant frappé Augustin qu'il l'a rappelé presque mot pour mot dans la première lettre à Januarius dont nous allons parler tout de suite. Prise de scrupule, la mère d'Augustin ne savait si elle devait se conformer à son usage africain, qui était aussi celui de Rome, de jeûner le samedi, ou si, au contraire, elle devait suivre la coutume milanaise qui ignorait le jeûne du samedi. Pour libérer sa mère de ce scrupule, lui en effet ne s'en souciait guère, car il n'était encore que catéchumène, Augustin demanda l'avis d'Ambroise. Celui-ci ne put que proposer en exemple sa propre conduite. A Milan, Ambroise ne jeûnait pas le samedi, se conformant ainsi à l'usage de son Eglise, mais quand il venait à Rome, il observait le jeûne du samedi. Et le saint évêque de Milan de conclure : « Dans chaque Eglise que vous veniez, suivez son usage à elle, si vous ne voulez pas être scandalisé ni scandaliser les autres. » Cette jurisprudence, fondée sur la charité bien comprise, était pour Augustin la règle de conduite suprême. Il ajoutait donc à l'adresse de Casulanus : « Pour une telle affaire (que la pratique du jeûne) ne t'oppose pas à ton évêque, mais suis-le sans scrupule ni hésitation dans ce qu'il fait lui-même[21]. »

Quelque temps plus tard, aux environs de l'année 400, dans sa première lettre à Januarius (lettre LIV), l'évêque d'Hippone élargit le débat, tout en gardant exactement les mêmes principes. Il distingue d'abord nettement entre les prescriptions de l'Ecriture et les traditions apostoliques non écrites qu'il met sur le même pied que les décisions des conciles généraux. Parmi ces traditions orales venant des apôtres et ces décisions

19. *Ibid.*, XIV (32).
20. S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, Londres, 1952, p. 95.
21. *Loc. cit.*, XIV (32).

des conciles généraux qui sont dans l'Église l'*auctoritas saluberrima*, il compte les solennités liturgiques qui, chaque année, célèbrent la Passion du Seigneur, sa Résurrection, son Ascension au ciel et la venue de l'Esprit-Saint, et les autres usages communs à l'Eglise universelle répandue par toute la terre, s'il y en a (*si quid aliud*)[22]. Mais il y a aussi les usages locaux qui varient d'une église à l'autre[23]. Parmi ceux-ci il compte la communion quotidienne pratiquée dans certaines communautés, alors que d'autres n'offrent le saint sacrifice que le samedi et le dimanche, d'autres le dimanche seulement. Pour cette coutume et d'autres de cette espèce, il y a liberté. Toutefois il note que pour le *gravi prudentique christiano* en cette matière il n'y a pas de meilleure discipline que de suivre l'usage de l'Eglise où il réside pour le moment : se conformer à l'usage local en tout ce qui n'est pas contraire à la foi et aux bonnes mœurs. Nous retrouvons ici l'adage que Socrate énonce à son tour un peu plus tard. Il rappelle alors l'histoire de sainte Monique et la décision d'Ambroise, en ajoutant toutefois une restriction : « Quand on ne peut rien conclure de certain d'après l'autorité de la Sainte Écriture, ni d'après la tradition de l'Eglise universelle, *ni d'après l'utilité que l'on peut en retirer pour sanctifier sa vie*, il faut se conformer à l'usage de l'Eglise locale, pour ne pas soulever de vaines querelles[24]. » Augustin admet donc qu'à côté des prescriptions de l'Ecriture et la pratique générale de l'Eglise, un troisième facteur peut entrer en ligne de compte qui légitime éventuellement le fait de ne pas se conformer à l'usage de l'Eglise où l'on se trouve : le profit spirituel. Mais il ne s'étend pas davantage sur ce point intéressant.

Au contraire il revient aussitôt au principe qui lui est cher : si l'on n'a pas l'une des raisons graves mentionnées ci-dessus, il faut se conformer à l'usage de l'Eglise locale pour ne pas soulever de vaines querelles (III). « Car c'est vraiment violer sa paix et sa tranquillité (de l'Eglise) que de disputer sur des questions futiles. » Et il donne un exemple concret : celui qui voit que dans telle Eglise plus fervente où il se trouve, on célèbre deux fois la messe le samedi de la dernière semaine de Carême, à savoir le matin et le soir, alors que chez lui on ne la célèbre qu'une fois au déclin du jour, et prétend que ce dernier usage est erroné et illicite, fait preuve d'un jugement puéril; pour nous nous devons nous garder d'une telle manière de voir, la tolérer chez les autres, mais la corriger chez ceux qui sont des nôtres : *Cavendus est in nobis, tolerandus in aliis, corrigendus in nostris*[25].

Dans sa seconde épître à Januarius (lettre LV), après avoir

22. *Ep.* LIV, 1.
23. *Ibid.*, II.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, III.

répondu longuement à diverses questions, Augustin revient sur un dernier point, la diversité des observances locales. Il note à nouveau à ce propos : « En cette matière la seule règle à tenir et aussi la plus salutaire, est que toutes les choses que nous voyons établies, où que ce soit, qui n'ont rien d'opposé à la foi et aux bonnes mœurs et dont la pratique peut nous exhorter à une vie meilleure, bien loin de les blâmer, nous devons les louer, les imiter et les suivre, à moins qu'il n'y ait lieu de heurter les faibles et de faire ainsi plus de mal que de bien. Mais si dans la pratique d'un usage il y a plus de bien à espérer pour ceux qui voudraient en profiter que de mal à craindre pour ceux qui la blâmeraient, il faut la suivre sans hésiter[26]. »

Ce respect des coutumes locales, où nous voyons le pasteur attentif avant tout au bien spirituel des fidèles, ne s'étend pas pour autant aux innovations arbitraires; Augustin poursuit en effet : « Quant à ce qu'on en vient à établir en dehors de la coutume et dont on veut prescrire l'obligation à l'égard d'un sacrement (les sacrements institués par le Christ sont en effet très peu nombreux) je ne puis l'approuver; je n'ose pourtant pas le blâmer trop ouvertement par crainte de scandaliser quelques personnes turbulentes ou même pieuses[27]. »

A propos de ces pratiques nouvelles, le saint évêque d'Hippone paraît même perdre un peu patience, car il continue : « Ce qui m'afflige le plus, c'est de voir trop de négligence pour observer beaucoup de choses salutaires, prescrites dans les saints Livres. Tout est si plein de présomption, qu'on blâme plus sévèrement le néophyte qui pendant les huit premiers jours (après son baptême) touche la terre de son pied nu, que celui qui aurait enseveli sa raison dans l'ivresse. Il faut donc, selon moi, supprimer sans hésiter tout ce qui ne peut se réclamer de l'autorité des saintes Écritures, ou qu'on peut trouver qui n'ait pas été institué par les conciles des évêques, ou appuyé sur la coutume de l'Eglise universelle et dont la pratique varie tellement selon la diversité des usages de chaque endroit qu'il est presque impossible de se rendre compte des raisons qui ont poussé les hommes à les établir. Quand bien même on n'y trouverait rien de contraire à la foi, il n'en faudrait pas moins écarter toutes ces choses, parce qu'elles chargent de servitude la religion même, dont la miséricorde de Dieu a voulu établir la liberté sur un très petit nombre de sacrements tout à fait clairs. Bien plus tolérable serait la condition des Juifs qui, bien qu'ils aient méconnu le temps de la liberté, sont du moins soumis aux fardeaux d'une Loi (divine) et non à des opinions humaines. Mais l'Eglise de Dieu, établie au milieu de la paille et de l'ivraie, tolère bien des choses, sans approuver toutefois,

26. *Ep.*, LV, XVIII (34).
27. *Ibid.*, XIX (35).

ni taire, ni faire ce qui est contraire à la foi et aux bonnes mœurs. »

Cette longue citation d'Augustin était nécessaire pour comprendre exactement sa pensée. Apparemment le docteur d'Hippone paraît y contredire ce qu'il avait affirmé précédemment, à savoir que pour les pratiques diverses il faut se conformer à l'usage du lieu où l'on se trouve. La contradiction n'est qu'apparente cependant. Les pratiques qu'il vise ici ne sont pas les usages que chaque Eglise locale garde depuis des temps immémoriaux. Il s'agit bien plutôt des innovations introduites par quelques individus, clercs ou laïcs, qui veulent les faire passer pour préceptes d'Evangile : abstinence de viande, divination par les Saintes Écritures, etc. A cela Augustin oppose à peu près le même principe que Socrate : l'Evangile et les apôtres n'ont prescrit qu'un nombre de choses très limitées et il faut bien se garder de retomber dans la servitude judaïque par des observances multiples et vaines. Mais ce sur quoi il insiste sans conteste bien davantage, c'est sur la charité qui doit régir et la vie de l'Eglise et la conduite de chacun.

L'attitude de saint Augustin se retrouve un siècle plus tard chez ce Jean Diacre qui est peut-être le même que le pape Jean I[er]. Quoi qu'il en soit de sa personne, sa pensée est si proche de celle du docteur d'Hippone qu'on peut croire qu'elle en a subi directement l'influence. Questionné par un certain Senarius sur la raison pour laquelle on chantait l'alléluia pendant le temps pascal, alors que cet usage n'était pas suivi partout, Jean distingue nettement entre les préceptes de la foi et les décrets des Pères des conciles, d'une part, et les usages propres à chaque Eglise locale de l'autre[28]. Comme donné de la foi catholique à laquelle sont astreints tous les chrétiens du monde entier, il mentionne l'autorité des deux Testaments; mais il y a aussi les décrets des Pères, qu'il distingue de la foi proprement dite, bien qu'aucun catholique ne puisse s'en écarter; parmi ceux-ci il compte les canons de Nicée et les autres du même genre, s'il y en a (*et si quid hujusmodi est*; l'expression est presque identique à celle d'Augustin); enfin il y a les traditions propres à chaque Eglise et qu'elle a reçues des anciens. Chacune garde les siennes propres tout en conservant la même foi et la paix catholique avec les autres Eglises qui ne connaissent pas ces usages. Tel est par exemple le cas du jeûne du samedi observé par l'Eglise romaine, alors qu'il ne paraît pas convenable aux Orientaux. Et il cite aussi d'autres usages liturgico-disciplinaires propres à Rome. Cette diversité de coutumes des Eglises locales compose la variété de la robe de cette reine qu'est l'Église[29]. On retrouve ici l'argument d'Augustin, moins

28. *Ep. ad Senarium;* P. L., LIX, c. 399-408 et éd. Wilmart, in *Analecta Reginensia* (Studi e Testi LIX), Rome, 1933, pp. 170-179.

29. *Loc. cit.*, XIII; c. 406; Wilmart, p. 178.

riche, moins développé, mais identique. Ces traditions et usages locaux qui varient avec les lieux ont une valeur positive; ils contribuent à la beauté de la parure de l'Eglise.

Il est particulièrement intéressant de trouver ce point de vue libéral sous la plume d'un diacre romain du premier quart du VI[e] siècle. Il est bien certain, en effet, que la lettre d'Innocent I[er] à Decentius de Gubbio, un siècle auparavant, rendait un tout autre son[30].

Le pape y affirmait l'autorité des usages romains en des termes catégoriques et exclusifs. Dès les premiers mots il prétendait que si les évêques avaient conservé intégralement les ordonnances ecclésiastiques des apôtres, il n'y aurait en matière liturgico-disciplinaire ni diversité ni variation. Mais comme chacun croit devoir tenir non ce qu'il a reçu de la tradition, mais ce qui lui paraît convenable, il en résulte que dans les différentes Eglises locales les institutions et les usages apparaissent différents[31].

Après un tel préambule, on penserait que ces divergences affectent des points essentiels de la discipline ecclésiastique, ces quelques *sacramenta*, ces canons reçus par l'Eglise universelle, au petit nombre desquels saint Augustin, contemporain d'Innocent, et Socrate qui le suivait de peu, réduisaient les normes qui doivent régir toutes les Eglises. Or il n'en est rien. Les questions posées au pape par Decentius de Gubbio portent sur des détails de rubriques : le moment de donner le baiser de paix durant l'anaphore eucharistique, de faire les mémentos, la réservation de la confirmation à l'évêque, le jeûne du samedi (pour lequel saint Augustin se montrait si libéral), le *fermentum* eucharistique, l'exorcisme, le formulaire du canon de la messe.

Sur tous ces points Innocent défend et impose la pratique romaine; ce qui peut se comprendre, mais l'argument invoqué est vraiment surprenant : toutes les Eglises d'Occident ont été fondées par l'apôtre Pierre ou par ses successeurs. Elles doivent donc garder strictement les usages romains. On est bien loin du point de vue d'Ambroise de Milan et d'Augustin.

Mais l'attitude d'Innocent I[er] sur ce point n'innovait pas absolument. On sait en effet que la fin de la crise arienne dans la seconde partie du IV[e] siècle coïncide avec une prise de conscience plus forte par l'évêque de Rome des droits et devoirs de sa charge. Avec le pape Sirice apparaissent les premières décrétales. La plus célèbre d'entre elles, celle adressée à Himérius de Tarragone le 2 février 385, traite surtout de discipline ecclésiastique[32]. Mais le ton est déjà bien le même que celui d'Innocent I[er] à l'égard de l'évêque de Gubbio. Sirice, par exemple, réprouve l'usage espagnol de donner le baptême à d'autres

30. *Ep.* XXV, *ad Decentium ep. Eugubinum;* P. L., XX, c. 551-561.
31. *Ibid.*, I; c. 551 C-552 A.
32. *Ep.* I, *ad Himerium ep. Tarraconensem;* P. L., XIII, c. 1131-1147.

moments de l'année qu'à Pâques. Pour lui cette règle est absolument stricte. Ne pas l'observer c'est « être arraché de la pierre apostolique sur laquelle le Christ a bâti l'Eglise. (*Nunc praefatam regulam omnes teneant sacerdotes, qui nolunt ab apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit ecclesiam, soliditate divelli*[33].)

La tendance romaine dès la fin du IV^e^ siècle est donc à l'uniformité rigide. C'est pourquoi l'attitude de Jean Diacre dans sa lettre à Senarius est d'autant plus remarquable. Sirice ni Innocent ne paraissent connaître l'idée, exprimée par Augustin, que la diversité des usages liturgiques et disciplinaires dans l'unité de la foi contribue à la beauté de la parure de l'Eglise. Elle est pourtant déjà chez Irénée, nous l'avons noté, qui voyait dans la diversité des usages une confirmation de la foi.

On retrouvera toutefois plus de libéralisme chez un pape comme saint Grégoire le Grand. Il avait vécu à Constantinople. Il est vrai que l'une de ses lettres à Jean de Syracuse où il défend les usages romains d'avoir rien emprunté aux pratiques des Grecs, pourrait laisser penser le contraire[34]; mais dans les consignes qu'il donne à Augustin de Cantorbéry pour l'établissement de la liturgie en Angleterre, il montre une ouverture qui, de la part d'un pape aussi conscient de la dignité et des privilèges romains, peut surprendre. L'authenticité de ces *responsiones* à Augustin, longtemps discutée, est aujourd'hui admise par les meilleurs spécialistes. Augustin devra choisir sans préjugé dans les divers usages des Eglises ce qui lui paraîtra le plus adapté à son Eglise d'Angleterre. Loin d'être tenu à y importer la liturgie de la messe romaine, il peut choisir ce qui lui paraît le meilleur soit dans la liturgie des Eglises des Gaules, soit dans toute autre Eglise que ce soit[35].

Avec les invasions barbares en Occident et la séparation progressive de l'Orient et de Rome, les positions vont se durcir. D'un côté l'Empire byzantin resserre l'Orthodoxie autour de Constantinople. En face l'autorité sans cesse croissante de la papauté dans le monde latino-germanique, l'alliance avec la dynastie carolingienne, tendent déjà à unifier de façon exclusive les usages liturgico-disciplinaires autour de la tradition romaine.

En Orient le concile Quinisexte ou *In Trullo* de 692 dans plusieurs de ses canons marquait une volonté certaine de s'opposer sur plusieurs points aux pratiques liturgico-disciplinaires des latins. Il ne faut pas oublier en effet que dans la pensée des Pères qui portèrent les décrets, il s'agit d'un concile œcuménique (ou d'un complément des 5^e^ et 6^e^ conciles) qui doit avoir force de loi pour l'Eglise universelle. On sait d'ailleurs avec quelle insistance les empereurs s'employèrent auprès des papes

33. *Ibid.*, c. 1135-1136.
34. *Ep.* XII du livre VII; P. L., LXXVII, c. 955 ss.
35. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *H. E.*, I. XXVII, 2; P. L., XCV, c. 58 C-59 A.

Serge Ier et Jean VII pour en faire sanctionner les décisions par leur autorité.

Or les canons de ce concile entendaient contredire ouvertement certains usages occidentaux, comme l'obligation du célibat pour les clercs ou le jeûne du samedi. Sans aucun doute la largeur de vue que nous avons trouvée chez un Socrate, un saint Augustin ou un Jean Diacre, en matière disciplinaire, leur était étrangère.

Mais les faits étaient là. L'Occident avait une autre tradition canonique, d'autres usages liturgiques que l'Orient. Cette diversité était compatible avec l'unité de la foi. Un homme aussi intelligent que le patriarche Photius au IXe siècle en était d'ailleurs conscient. Avant sa brouille avec l'Eglise romaine, il montrait sur ce point un libéralisme, opportuniste peut-être, mais enfin digne d'être remarqué. Dans sa seconde lettre à Nicolas Ier, il notait en effet que les usages des uns diffèrent de ceux des autres; peu importe du moment que la foi définie par les conciles est tenue par tous[36].

Mais l' « estrangement » qui de plus en plus éloigne le monde grec du monde latin, la centralisation liturgico-disciplinaire autour des deux capitales chrétiennes, allaient irrémédiablement durcir les positions au cours du moyen âge. Des voix comme celles d'un Théophylacte de Bulgarie[37] ou un Pierre III d'Antioche répondant à Michel Cérulaire[38] se feront de plus en plus rares. Pierre insistait pour que l'on ne se querellât pas sur des questions d'usage, comme le fait de se raser la barbe ou de manger de la viande pour les moines; il laissait gentiment entendre à son fougueux collègue de Constantinople que parmi les griefs dont il chargeait les Latins, il y avait des vétilles indignes d'être relevées. Du moment qu'entre Latins et Grecs on était d'accord sur l'essentiel de la foi : Dieu et la Trinité, il ne fallait pas blesser le lien de la charité par des querelles de coutumes et d'usages.

Un siècle plus tard, Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche lui aussi (XIIe siècle), se fera le porte-parole de l'intransigeance qui désormais est commune aux Grecs et aux Latins. Au patriarche Marc d'Alexandrie qui lui demandait si l'on pouvait célébrer la liturgie de saint Marc en usage dans son Eglise, il répondait qu'étant inconnue de la tradition des Pères

36. P. G., CII, 604-605 et 616. Noter qu'on trouve le même libéralisme chez son contemporain, Ratramne de Corbie, défenseur des droits du pape Nicolas Ier; cf. *Contra Graecorum opposita*, IV, 1 ss.; P. L., CXXI, 303 ss.

37. *De his quorum latinis incusantur;* P. G., CXXVI, c. 221 ss.

38. *Ep.* IV in epist. Michaelis Cerularii; P. G., CXX, c. 796 ss. Le cardinal Humbert, lui-même, dans un moment de sérénité, pouvait écrire : « L'Église sait que la diversité des usages n'est pas un obstacle au salut des croyants lorsqu'une même foi, agissante par la charité, recommande tous les hommes à Dieu » (cité dans le très bon article de Dom N. Egender, *La rupture de 1054. Un douloureux anniversaire*, in *Irénikon*, XXVII (1954), pp. 154-155).

et des conciles, elle était sûrement apocryphe et qu'en conséquence on ne pouvait en faire usage. Et il ajoutait cette remarque bien significative : Il faut s'en tenir à la tradition (c'est-à-dire à celle de Constantinople!)... Et pour cette raison toutes les Eglises de Dieu doivent suivre les usages de la Nouvelle Rome qu'est Constantinople et célébrer selon la tradition des grands docteurs et flambeaux de la piété, saint Jean Chrysostome et saint Basile. Au chapitre 41 du premier titre du second livre des Basiliques, il est écrit en effet : « Dans les choses pour lesquelles il n'y a pas de loi écrite, il faut tenir l'usage qui est tenu à Rome » — entendez à Constantinople[39].

Balsamon est un canoniste. La rigidité de sa réponse ne doit donc pas surprendre. Il n'empêche qu'on est bien loin du libéralisme de l'époque patristique et que l'application d'un décret des Basiliques à une question d'usage liturgique est assez plaisante.

Et de fait l'attitude de Balsamon coïncide avec celle qui prévaut alors en Occident et tend à imposer partout de façon définitive la discipline et la liturgie romaine. Dans l'Empire byzantin les patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem qui gravitent autour de la ville impériale perdront de plus en plus leur physionomie propre. L'intransigeance en matière d'uniformité liturgique et disciplinaire prévaudra dans l'Ancienne et la Nouvelle Rome jusqu'à notre époque, à de très rares exceptions près.

## Les différences dans le vocabulaire théologique

Cet exposé sommaire et somme toute assez peu encourageant de l'évolution de l'attitude des théologiens vis-à-vis des différences liturgico-disciplinaires dans les Eglises, laisse entrevoir déjà que dans un domaine qui touche de beaucoup plus près à l'unité de la foi, celui des différences en matière théologique, il sera bien plus difficile de trouver une attitude un peu libérale de la part des théologiens des douze premiers siècles.

39. P. G., CXXXVIII, c. 953. Toutefois cette intransigeance n'est pas encore aussi rigide au début du XII[e] siècle qu'elle ne le deviendra par la suite. Un homme comme Anselme de Havelberg était capable de discuter sans acrimonie avec les Grecs et d'admettre qu'il pouvait y avoir des usages rituels différents entre les Églises. Et ses partenaires byzantins n'étaient pas éloignés de partager ses sentiments. Cf. *Dialogi*, III, particulièrement XIV ss; P. L., CLXXXVIII, c. 1230 ss. Quelque vingt ans après les discussions d'Anselme, le philosophe byzantin Théorianos écrivait après 1171 — c'est-à-dire tout à fait à la fin de la période qui nous occupe — aux prêtres grecs d'Oreinê (en Palestine ?) une lettre où il faisait montre du même esprit irénique vis-à-vis des usages des Latins. Cf. R. Loenertz, *L'épître de Théorien le philosophe aux prêtres d'Oreiné*, in *Mémorial L. Petit*, Bucarest, 1948, pp. 317-335.

Si nous nous sommes étendus longuement sur ce premier aspect des différences au sein de l'unité de la foi, c'est parce qu'il offre une matière sans contexte beaucoup plus riche que celui des différences théologiques, pourtant bien plus intéressant. En cette dernière matière, le domaine à explorer était immense et des plus complexes. On me permettra donc de retenir seulement quelques témoignages d'une certaine importance à l'âge patristique. Certains théologiens ont vu assez clairement tout d'abord qu'une même pensée pouvait être exprimée en termes différents et qu'une divergence de vocabulaire n'atteignait pas l'intégrité de l'unique foi. D'autres, plus perspicaces, peut-être, se sont rendus compte (mais dans quelle mesure, il est difficile de le préciser) que des opinions théologiques, ou plutôt des perspectives différentes pouvaient coexister au sein de la communion de foi et exprimer des aspects complémentaires du dogme.

Pour les trois premiers siècles, ou plutôt jusqu'à la crise arienne, on ne voit pas que les théologiens, même les plus éminents, comme un Origène, aient eu conscience qu'au sein de l'unité de la foi des différences de conceptions théologiques pouvaient opposer les penseurs chrétiens.

Origène, il est vrai, ne propose souvent ses propres spéculations que comme des hypothèses destinées à résoudre des difficultés de l'enseignement chrétien. Mais, à ma connaissance, on ne trouve jamais chez lui l'idée que deux pensées théologiques différentes pourraient exprimer le même donné de la révélation. L'Eglise d'avant Nicée est avant tout consciente de l'unité et de l'homogénéité de la doctrine orthodoxe tenue en commun par toutes les Eglises locales comme règle de foi. Ceci contre les hérésies qui, dès les origines, pullulent au sein des communautés chrétiennes. Chez tous les théologiens de la grande Eglise, l'attitude est à l'intransigeance; non seulement sur la pureté absolue dans laquelle doit être préservée la tradition apostolique — ce qui va de soi —, mais sur l'expression de cette foi elle-même.

Il faut attendre les controverses trinitaires du IV^e^ siècle pour que le problème de l'expression théologique de la foi soit posé, et encore en des termes assez timides.

C'est chez les trois champions de l'orthodoxie nicéenne, Hilaire, Athanase et Basile, que l'on découvre cette attitude conciliante qui, au-delà des formules, cherche à atteindre la foi commune qui unit ceux qui tiennent la vraie doctrine. Chez ces trois écrivains l'attitude conciliante se situe au niveau du vocabulaire. Comme on va le voir, on n'a pas l'impression qu'ils perçoivent nettement que par-delà les expressions employées, il y a deux théologies, ou plutôt deux perspectives théologiques en présence, qui l'une et l'autre, sous des angles différents, rendent compte de la même croyance. Depuis les études du P. de Régnon en particulier, nous sommes habitués à distinguer clairement la théologie trinitaire orientale héritée d'Origène, des

trois hypostases, de la conception occidentale qui insiste sur l'unité de nature du Dieu trine.

Dans les controverses trinitaires du IV^e^ siècle, c'est la lassitude d'un débat sans issue qui déchirait l'Eglise, le désir passionné aussi de faire triompher la vraie foi avec l'aide de tous les hommes de bonne volonté, qui ont conduit Hilaire, Athanase et Basile sur la voie d'une attitude conciliante.

Saint Hilaire entre dans la lutte anti-arienne en 355. L'année d'après il est exilé en Phrygie. Son séjour en Orient lui est des plus profitables. Défenseur acharné de la foi de Nicée, il prend contact avec la pensée orientale et se fait l'apôtre de la résistance à l'hérésie. Mais sur le plan de la pensée il apprend à connaître les discussions subtiles de la théologie grecque et fait preuve à son tour d'une pénétration de premier ordre. Il rédige alors son *De Fide*, que nous appelons *De Trinitate*, chef-d'œuvre de dialectique au service de la foi orthodoxe. Puis en 358 le célèbre *De Synodis* où il commente les divers symboles de foi orientaux et cherche une formule conciliatrice qui unisse les partisans de la même foi[40].

Son but est de montrer que la distance n'est pas infranchissable entre les orthodoxes stricts et les homéousiens du groupe de Basile d'Ancyre. Comme l'écrivait récemment le P. Galtier, « dans son désir de travailler à la mutuelle intelligence de tous, saint Hilaire s'appliquera donc à dégager ce qu'il peut y avoir d'acceptable dans ces diverses formules; mais il ne se dissimule pas que, par là, son langage peut étonner certains de ses collègues des Gaules ou d'ailleurs. Aussi dès le début demande-t-il qu'on ne juge pas sa pensée propre avant de l'avoir lu jusqu'au bout (6 et de nouveau 66, 68)[41] ». La difficulté réside dans le sens à attribuer à la foi de Nicée. La première chose est donc que les évêques puissent se comprendre entre eux. Pour beaucoup d'Orientaux l'*homoousios*, l'affirmation de l'unité d'essence en Dieu, paraît inadmissible. Elle paraît aller à l'encontre de la foi aux trois Personnes divines distinctes et relever de l'hérésie sabellienne. Hilaire va donc longuement s'expliquer sur le vocabulaire. Car *ousia* pour les Grecs de cette époque est synonyme d'hypostase ou de *prosopon*, c'est-à-dire de personne. Confesser une *ousie* commune au Père et au Fils, c'est apparemment nier la distinction réelle des personnes. L'évêque de Poitiers s'efforce donc d'expliquer à ses collègues latins qu'on peut rejeter le consubstantiel en tant que formule, comme le font les Orientaux, tout en ayant une doctrine orthodoxe. Le tout est de s'entendre sur le sens des mots. Si consubstantiel est compris, comme c'est le cas chez nombre d'Orientaux, dans le sens d'unité d'hypostase entre le

40. *De Synodis;* P. L., X, c. 471 ss.

41. P. Galtier, *Saint Hilaire, trait d'union entre l'Orient et l'Occident*, in *Gregorianum*, XL (1959), p. 614.

Père et le Fils, le mot est inacceptable. C'est pourquoi Basile d'Ancyre et ses partisans ne veulent parler que de leur ressemblance. Le Fils à une *ousie*, une personne, semblable à celle du Père. Ils rejettent l'*homoousios* pour affirmer l'*homoiousios*.

Mais il faut maintenant montrer à ces Orientaux que leur point de vue peut, à son tour, paraître suspect aux Latins. De quelle ressemblance s'agit-il en effet entre le Père et le Fils ? Le terme de ressemblance ne se prête-t-il pas à toutes les interprétations arianisantes ? La crainte des Occidentaux devant son emploi n'est-elle pas légitime ? Pourquoi ne pas s'entendre clairement sur les termes et voir nettement ce que signifie la définition de Nicée ?

L'œuvre conciliatrice d'Hilaire dans ce *De Synodis* est particulièrement remarquable. Le saint évêque s'est efforcé d'entrer pleinement dans le point de vue des Orientaux et dans celui de ses compatriotes. Nul n'y était mieux préparé que lui; ses contacts personnels avec l'un et l'autre parti, l'attitude prudente mais ouverte qu'il avait gardée pendant son exil le mettait à même d'être entendu des deux camps. Toutefois il apparaît nettement que pour lui tout le débat tient dans une question de terminologie. Une fois que l'on se sera entendu clairement sur les expressions, sans heurter inutilement les susceptibilités, alors la paix entre ceux qui, dans le fond, professent la même foi sera possible.

Telle est aussi à la même époque l'attitude de saint Athanase et celle de saint Basile lui est semblable. Au synode d'Alexandrie de 362, saint Athanase, pour rallier le plus de partisans possibles à la doctrine orthodoxe, réduit au minimum les points en litige. Déjà trois ans auparavant, dans son propre ouvrage *De Synodis*, il faisait preuve du même esprit. Il écrivait en effet à propos du concile homéousien de 358 (troisième formule de Sirmium) : « Ceux qui acceptent tout ce qui a été décidé à Nicée, tout en conservant des scrupules sur l'*homoousios*, ne doivent pas être traités en ennemis. Je ne les attaque pas comme des ariomanes ni comme des adversaires des Pères; je discute avec eux comme un frère avec des frères qui pensent comme nous et ne diffèrent que sur un mot... De leur nombre est Basile d'Ancyre qui a écrit sur la foi[42]. »

Aussi suivant cette ligne de conduite, le synode d'Alexandrie de 362 offrait-il la paix et la communion ecclésiastique à tous les évêques d'intention droite qui repoussaient l'arianisme et acceptaient les trois seules conditions suivantes : « Anathématiser l'hérésie arienne, accepter le Symbole de Nicée et anathématiser ceux qui disaient que le Saint-Esprit est une créature et d'une essence (*ousia*) différente de celle du Christ[43]. » Et comme la doctrine des trois hypostases en heurte certains (enten-

42. *De Synodis*, XLI.
43. *Mansi*, III, 348.

dez les Occidentaux) parce que les expressions de cette espèce ne se rencontrent pas dans la Sainte Ecriture, nous avons décidé de ne rien demander de plus que la foi de Nicée. Car tant la doctrine des trois hypostases que celle de l'unique hypostase commune aux trois Personnes peut être entendue de façon orthodoxe[44]. Les docteurs qui en ont disputé se sont mis d'accord là-dessus et tous s'accordent pour confesser la Trinité et anathématiser Arius, Sabellius et Paul de Samosate, autant que Valentin, Basilide et les Manichéens. Aussi, tout compte fait, trêve de disputes de mots; il suffit de confesser simplement la foi de Nicée qui vaut mieux que tout le reste.

Dans la lettre synodale d'Alexandrie, Athanase s'efforce donc de réduire au minimum les points essentiels sur lesquels il faut être d'accord pour conserver la foi orthodoxe et la communion ecclésiastique. Son attitude est identique à celle d'Hilaire. Toutefois il fait un pas de plus en mettant délibérément et explicitement hors du débat les questions de terminologie. Hilaire expliquait aux uns les difficultés des autres. Athanase pousse la condescendance plus loin et ne veut pas qu'une question de mots, comme celui d'hypostase, puisse diviser ceux qui tiennent la même croyance. Aussi volontairement élimine-t-il le terme ligitieux de la controverse. Que l'on s'en tienne à la foi de Nicée et cela suffit.

Sur le même terrain, quelques années après lui, saint Basile, qui recueillera son héritage, fera encore un pas sur la voie des concessions. La question tourne désormais autour de la divinité du Saint-Esprit. Basile se montre à son tour d'une très grande condescendance sur les questions du vocabulaire. Son attitude, le silence ou les réticences volontaires dont il a entouré sa pensée lui ont valu beaucoup d'opposants. Mais sa position reste inébranlablement la même que celle d'Athanase. « A tout prix, écrit-il, réduisons à un petit nombre les blasphémateurs du Saint-Esprit, pour qu'ils voient leur isolement. De tous exigeons la foi de Nicée, en y ajoutant qu'on ne peut pas traiter le Saint-Esprit de créature, et donnons notre communion à tous ceux qui acceptent cette doctrine, sans exiger rien de plus. » C'est là, on le voit, la décision du synode d'Alexandrie de 362. Athanase loua la prudence de Basile, son *oikonomia*.

Le mot *oikonomia*, discipline d'économie, devait faire fortune dans la tradition juridique grecque postérieure qui l'appliquait plutôt, d'ailleurs, aux questions liturgico-canoniques. Or qu'est-ce que l'économie ? Il me semble, et c'est ce qu'il paraît ressortir tant de l'étude de Basile sur le sujet que des travaux récents sur cette notion dans l'hisoire de la jurisprudence byzantine, que l'économie n'a rien d'un libéralisme doctrinal[45]. C'est

44. *Ibid.*, 349.

45. Cf. J. DE GHELLINCK, *Un cas de conscience dans les conflits trinitaires sur le Saint-Esprit*, in *Patristique et Moyen Age*, III, p. 313 ss. Sur le déve-

avant tout une attitude de charité destinée au maintien de la foi et de la paix de l'Eglise.

L'*oikonomia* n'est pas une attitude de libéralisme doctrinal, puisqu'elle ne consiste pas à faire le silence sur un point de la foi, ou à réduire la croyance nécessaire au commun dénominateur des dogmes acceptés par tous; il ne s'agit pas de minimiser l'étendue de la doctrine, mais d'en taire provisoirement certains aspects ou certaines conséquences logiques, pour des raisons de charité; de ne pas expliciter certaines formulations qui heurteraient inutilement les faibles, du moment que ces derniers acceptent de professer la foi commune en des termes équivalents.

Les difficultés auxquelles donna lieu l'économie pratiquée par saint Basile au sujet de la divinité du Saint-Esprit nous sont bien connues par sa correspondance, par celle d'Athanase et surtout par les lettres de Grégoire de Nazianze[46].

Un moine accusa un jour publiquement saint Basile, en présence de Grégoire, d'avoir volontairement passé sous silence la divinité du Saint-Esprit, dans un discours prononcé à la solennité de saint Eupsyque. C'était là, à son avis, une intolérable lâcheté. L'opinion du moine était partagée par beaucoup.

Dans sa défense de Basile, Grégoire met en avant que les hérétiques, ennemis acharnés de l'évêque de Césarée, épiaient l'occasion d'une expression trop nette de sa pensée, pour trouver prétexte à une condamnation à l'exil et pour s'emparer de son siège épiscopal. Par suite, continue Grégoire, il faut user d'un certain discernement et cette manière de procéder avec circonspection, cette « économie », n'a pas de conséquences funestes, si à une expression trop nette on substitue des locutions d'où découle avec certitude la divinité du Saint-Esprit : ce n'est pas dans les mots, c'est dans les choses que gît la vérité et que consiste le salut.

Critiquée par beaucoup de ses contemporains, mal comprise souvent par les théologiens postérieurs, l'attitude d'économie de Basile vis-à-vis de l'énoncé de la divinité du Saint-Esprit a donc trouvé en son ami, saint Grégoire le Théologien, son plus chaleureux défenseur. Le P. de Ghellinck en a montré le bien-fondé. Le concile de Constantinople de 381, deuxième œcuménique, devait la sanctionner puisqu'il n'inséra pas explicitement dans le texte du symbole le terme « théos » pour désigner le Saint-Esprit. Il se contenta des épithètes συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον qui mettent sur un pied d'égalité absolue la troisième Personne avec les deux premières.

loppement de la notion d' « économie » chez les Byzantins, voir : Archim. Jérôme Kotsonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Athènes, 1957 (en grec).

46. Cf. J. de Ghellinck, *loc. cit.*, p. 318 ss. Voir aussi l'introduction de B. Pruche au *Traité du Saint-Esprit* de saint Basile, *Sources chrétiennes*, 17, Paris, 1945, où il est traité longuement de l'économie chez Basile (pp. 12-39).

Cette largeur de vue sur les questions de terminologie qui fut celle d'un Hilaire, d'un Athanase et d'un Basile, les champions du dogme trinitaire, était pourtant fort loin d'être partagée par tous leurs contemporains orthodoxes. Saint Jérôme, qui pourtant vivait en Orient et avait suivi les leçons de maîtres comme Didyme et Grégoire de Nazianze, n'avait jamais rien compris aux subtilités de la théologie grecque[47]. La doctrine des trois hypostases lui était suspecte. Elle l'était aussi à son contemporain et ami le pape saint Damase. Celui-ci, dans l'épître *Ea Gratia*, adressée à saint Basile, évitait de parler d'une seule substance en Dieu, puisque les Orientaux traduisaient substance par hypostase et parlait d'*una usia*. C'était là, note Bardy, une appréciable concession[48], mais l'évêque de Rome ajoutait en des termes assez durs : « Voilà, frères très chers, notre foi : quiconque la suit est des nôtres. Un corps de diverses couleurs enlaidit les membres. Nous donnons notre communion à ceux qui approuvent en tout notre sentiment. Evitons de teindre la foi pure de diverses couleurs (entendez : par une terminologie qui diffère entre l'Orient et l'Occident). » Damase prenait ainsi une attitude de rigidité qui est bien éloignée du principe qu'énoncera saint Augustin dans un contexte différent, il est vrai, sur la robe multicolore dont est parée l'Eglise.

## Les différentes écoles théologiques dans l'unité de la foi

Le IV^e^ siècle paraît donc s'être limité, même chez les docteurs aussi intelligents qu'Hilaire, Athanase et Basile, à se montrer ouverts vis-à-vis des différences de vocabulaire théologique. Pourtant, nous l'avons déjà signalé plus haut, ce qui était en cause entre l'Orient et l'Occident allait sûrement au-delà des différences de terminologie. Dans la controverse trinitaire, deux théologies s'affrontaient au sein de la même foi orthodoxe. Mais les grands docteurs du IV^e^ siècle ne paraissent pas en avoir été véritablement conscients.

Au V^e^ siècle, avec les controverses christologiques, la situation se complique encore. Entre Alexandrins et Antiochiens, ce n'est plus seulement une question de mots qui est en cause, mais deux conceptions du mystère de l'Incarnation que l'on peut dire presque opposées, même si par ailleurs, elles sont complémentaires.

Saint Cyrille, le champion du dogme d'Ephèse, s'en est par-

47. Cf. G. Bardy, *Saint Jérôme et la pensée grecque*, in *Irénikon*, XXVI (1953), pp. 337-362.

48. Cf. G. Bardy, *Le Déclin de l'Arianisme*, au vol. III de l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, p. 272.

faitement rendu compte. Nous atteignons là, véritablement, le fond du débat sur la question des différences compatibles avec l'unité de foi et de communion au sein de l'Eglise catholique.

L'attitude de Cyrille est en effet particulièrement significative à cet égard. Durant le concile d'Ephèse deux partis s'opposent. Les faits en sont connus. Le 16 et 17 juillet 431, après avoir défini la maternité divine de Marie, canonisé les douze anathématismes de Cyrille et déposé Nestorius, les Pères excommunient Jean d'Antioche et son conciliabule. Ces derniers pourtant ne tardaient pas à faire connaître qu'ils acceptaient le terme *théotokos*; mais ils rejettent catégoriquement les anathématismes du pape d'Alexandrie, non seulement pour la formulation qu'ils donnent du mystère de l'Incarnation, mais en raison de la théologie qu'ils supposent.

Toutefois, au début d'août 431, alors que les membres des deux factions n'avaient pas encore quitté Ephèse, Jean d'Antioche avait adressé une lettre à l'empereur où il exposait la foi des Orientaux en une formule que reprendra, deux ans plus tard, l'acte d'union [49].

Dans l'inextricable imbroglio où se trouvait alors l'Eglise, c'est le grand mérite de saint Cyrille d'avoir compris que dans la théologie antiochienne, telle que l'exposait Jean et ses amis, l'essentiel de la foi était sauf. Il eut alors le courage de renoncer provisoirement aux formules des anathématismes qui exprimaient sa théologie personnelle et de calmer le zèle de ses fougueux partisans qui se refusaient aux concessions. Du moment que les Orientaux consentaient à souscrire à la déposition de Nestorius et à anathématiser son enseignement, le principal était acquis.

En 433, après bien des tractations, Jean d'Antioche envoya à Cyrille sa profession de foi. Elle reprenait presque mot pour mot celle de la lettre à Théodose d'août 431. C'était bel et bien la doctrine antiochienne des deux natures avec, pourtant, mais c'était l'essentiel pour Cyrille, l'acceptation de la maternité divine de Marie. « A raison de cette union sans confusion (des deux natures), nous confessons que la Sainte Vierge est Mère de Dieu, parce que le Dieu Verbe a pris chair et s'est fait homme, et, dès l'instant de sa conception, s'est uni le temple pris de la Vierge [50]. »

On avait dans cette formule le point central du dogme d'Ephèse, mais exprimé dans les termes (les deux natures, le temple) et surtout dans la perspective de la théologie orientale. Sur le plan de la pensée théologique l'acte d'union était un compromis. Il fut reçu par Cyrille avec la joie que l'on sait dans la lettre *Laetentur Coeli* [51]. Chacun des deux partis avait

49. Cf. G. Bardy, *Les Débuts du Nestorianisme*, au vol. IV de l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, pp. 187 et 195.

50. *Ep. Joannis ad Cyrillum*, XXXVIII; P. G., LXVII, c. 172 C-173 A.

51. *Ibid.*

dû céder quelque chose, mais la grandeur d'âme de Cyrille se manifeste avec évidence. Il acceptait une profession de foi dont la perspective théologique n'était pas la sienne. De ses propres anathématismes il n'était plus question.

La paix signée avec l'acte l'union était très précaire. Durant deux siècles encore l'Eglise orientale va être déchirée par les tenants des deux théologies. Après Chalcédoine, la lamentable affaire des Trois Chapitres en marquera l'une des pages les plus pénibles.

Dans deux études particulièrement remarquables M. Ch. Moeller à bien mis en lumière qu'à cette époque au milieu de la confusion générale et du fanatisme des tenants des divers partis, il s'est trouvé quelques esprits modérés qui, à leur tour, essayèrent de délimiter nettement le domaine de la foi stricte de celui des opinions d'écoles[52]. Particulièrement il a fait ressortir l'attitude d'Hypatius d'Ephèse qui formula ce qu'il appelle des règles d'or : « Contre ceux qui essayaient d'interpréter le concile de 451 dans le sens de la terminologie cyrilienne, le chalcédonisme strict s'efforça de maintenir la légitimité d'écoles variées au sein de l'unité de la tradition de foi[53]. » Il est utile de citer ici les paroles d'Hypatius d'Ephèse, un chalcédonien strict, au synode de 532 : « Nous acceptons ce qui dans les lettres synodiques de Cyrille s'accorde (avec la foi de Chalcédoine), ce qui ne s'accorde pas avec elle nous ne le condamnons pas, mais nous ne l'adoptons pas non plus comme la loi de l'Eglise. Je parle comme plus haut de ses lettres synodiques acceptées et confirmées par les conciles, à savoir tant celle qu'il adressa à Nestorius que celle écrite aux Orientaux. En effet celles qui s'opposent à elles (entendez les lettres des Orientaux contre la doctrine cyrillienne), nous ne les condamnons pas, mais tout comme pour celles de Cyrille, nous ne les adoptons pas[54]... »

Hypatius fait alors intervenir la notion d'*oikonomia* dans un sens beaucoup plus précis que celui que nous avons vu plus haut à l'époque de saint Basile. L'économie fait des concessions sur les opinions d'école, tout en tenant fermement l'essentiel de la foi de l'Eglise. Paul faisant circoncire Timothée ou le concile de Jérusalem des Actes des Apôtres qui n'impose que le minimum que tous doivent accepter, tout en prenant en considération la faiblesse de certains frères, en sont le modèle. « Depuis cette date, ajoute Hypatius, ce qui a été écrit d'un commun accord et confirmé par le Saint-Esprit, nous le recevons comme loi de l'Eglise; ce qui, par contre, a été fait par

52. Ch. Moeller, *Le Chalcédonisme et le Néochalcédonisme*, in Grillmeyer-Bacht, *Chalkedon*, I, pp. 637-726; et *Les Schismes à l'époque des grands conciles*, in *L'Eglise et les Eglises*, Chevetogne, 1954, t. I, pp. 241-260.

53. *Les Schismes*, *loc. cit.*, p. 257.

54. Cf. *Les Schismes*, *loc. cit.*, *ibid.*

l'un ou l'autre en son particulier par raison d'*oikonomia,* nous ne nous en montrons pas partisans, sans toutefois le condamner[55]. »

Et M. Ch. Moeller d'ajouter : « Impossible de dire plus clairement la distinction qu'il faut faire entre la règle de foi et les écoles théologiques; ces dernières ne sont ni condamnées ni imposées comme de foi[56]. »

Cette sage attitude devait être aussi celle adoptée par Vigile dans son *Constitutum* de 551. Malgré ses hésitations et revirements et bien qu'il fut soumis à des pressions incroyables, le pape ne voulait pas condamner les théologiens orientaux dont le concile de Chalcédoine avait reconnu l'orthodoxie. C'était là ménager coûte que coûte la liberté des opinions théologiques en maintenant la foi définie par les conciles.

On sait les vicissitudes que connut par la suite cette affaire des Trois Chapitres. Au siècle suivant l'hérésie monothélite allait donner un nouveau rebondissement à cette interminable querelle. Ce n'est pas le lieu de l'évoquer ici. Toutefois il me paraît digne de noter en terminant qu'à l'occasion des controverses monothélites, le principe de la légitimité des écoles théologiques diverses au sein de la même unité de foi devait être à nouveau solennellement reconnu. Au concile de Latran de 649 les canons 5 et 6 sanctionnèrent à la fois la terminologie et la doctrine des deux écoles rivales.

Le canon 5 proclame : « Que soit condamné celui qui ne confesse pas selon les saints Pères et selon la vérité *une unique* nature du Verbe Dieu incarné (la formule de Cyrille), en ce sens qu'incarné signifie que notre substance se trouve de façon parfaite et sans diminution dans le Christ Dieu[57]. » C'était là la terminologie et la pensée de Cyrille exprimée selon la perspective alexandrine.

Mais le canon 6 à son tour rendait justice à la théologie antiochienne de Chalcédoine en disant : « Que soit condamné celui qui ne confesse pas réellement selon les saints Pères et selon la vérité que le Seigneur et Dieu Jésus-Christ est unique et le même *de* deux natures et *en* deux natures substantiellement unies sans confusions ni division (EX *duabus* ET *in duabus naturis substantialiter unitis inconfuse et indivise*)[58]. »

La volonté manifestée par le concile d'accepter les deux terminologies et, au-delà, les deux perspectives théologiques est absolument claire. On peut y voir la meilleure preuve de la légitimité des différences d'écoles au sein de la même unité de foi.

55. *Ibid.*, p. 258, par raison d'*oikonomia : dispensationis gratia.*
56. *Ibid.*
57. Dz. 258.
58. Dz. 259.

*
* *

Essayons maintenant de dégager quelques conclusions de ces divers aspects de la pensée des anciens théologiens concernant les divergences compatibles avec l'unité.

Nous nous sommes arrêtés longuement sur les différences d'ordre liturgico-disciplinaire. C'était là en effet qu'il y avait la plus ample moisson à faire. Aujourd'hui cette question n'est, peut-être, plus au centre des préoccupations œcuméniques, théoriquement du moins. Depuis le concile de Florence le principe de ces sortes de différences entre Églises locales est admis et passé dans les faits. Toutefois, tous ceux qui sont avertis de ces questions le reconnaîtront, il y a encore, trop souvent, bien loin de la théorie à la pratique. Car nombre d'auteurs catholiques ont toujours tendance à confondre unité de foi et uniformité de liturgie et surtout de discipline. Et cette erreur n'est pas l'apanage des seuls catholiques! Il n'est donc pas sans intérêt de noter qu'une vue libérale en cette matière n'est pas une innovation dans la jurisprudence de l'Eglise. Au contraire, de grands esprits qui étaient par surcroît des pasteurs extrêmement attentifs à la pureté de la doctrine : un Irénée, un Ambroise, un Augustin, en faisaient un principe fondamental de la vie ecclésiastique. Les raidissements, les tendances à une uniformisation centralisatrice qui se sont produits par la suite, n'ont point coïncidé nécessairement avec un progrès de la pensée chrétienne. Il est donc profitable de prendre conscience nettement du point de vue des auteurs anciens en cette matière[59].

Ceci est d'autant plus important que les considérants théologiques qui fondent leur pensée ouvrent des perspectives très intéressantes sur le second aspect du problème, celui des différences théologiques de terminologie et d'école.

Les quelques points à retenir me paraissent donc les suivants :

*a*) Les différences rituelles au sens large, c'est-à-dire liturgico-disciplinaires, remontent à l'époque apostolique. Elles sont un bien de possession immémoriale dans les Eglises locales. L'opinion d'un pape comme Sirice ou Innocent I[er], qui ne voient dans ces différences que des déviations abusives dues à l'ignorance de la tradition véritable léguée au siège apostolique, est un phénomène isolé aux premiers siècles.

*b*) D'ailleurs on notera que pour tous, ceux qui approuvent les différences liturgico-disciplinaires, mais aussi pour les papes ou les patriarches byzantins qui veulent imposer l'uniformisa-

59. Sur certains aspects particuliers de notre problème, on lira avec profit l'excellent article du P. G. DE VRIES, *Il Problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente*, in *O. C. P.*, XXVII (1961), pp. 64-81.

tion, ce qui fonde leur argumentation, c'est la tradition reçue des apôtres.

*c*) Pour des auteurs appartenant à la grande époque patristique, comme Socrate en Orient ou Augustin en Occident, les choses essentielles qu'il faut garder uniformément dans les Eglises se réduisent à un très petit nombre : les préceptes du Nouveau Testament, les quelques *sacramenta*, les quelques décisions des conciles universels. Ce dont il faut se garder pardessus tout, c'est de judaïser en imposant le fardeau d'observances vaines et multiples. Le principe essentiel de la liberté chrétienne doit être sauvegardé.

*d*) Augustin, théologien et pasteur, est de beaucoup celui qui donne sur la matière les vues les plus profondes et les plus nuancées. Sa doctrine se fonde sur le précepte primordial de la charité : maintenir la paix ecclésiastique, éviter de scandaliser les faibles; d'où sa réprobation des innovations arbitraires. Elle souligne de plus la valeur positive de la variété des observances : la diversité des usages contribue à la parure de l'Eglise, épouse du Christ. On doit donc en conclure qu'uniformiser, supprimer les différences entre les Eglises locales, c'est appauvrir l'Eglise au sens le plus profond du terme.

Ces divers principes qui sont appliqués par les anciens Pères aux différences d'ordre liturgico-disciplinaire, peuvent être transposés sur le terrain des différences théologiques.

Les controverses trinitaires du IV^e^ siècle nous ont montré, en effet, chez trois des plus grands docteurs de l'époque le souci de ne pas identifier la confession de la vraie foi de l'Eglise avec son expression théologique. Sur les mots on peut faire des concessions du moment que l'on s'entend sur le fond de la croyance. A cet égard, saint Basile est particulièrement intéressant puisqu'il inaugure la pratique de l'économie, nécessaire parfois pour le maintien de la paix ecclésiastique et de la charité. Elle consiste à ne pas rebuter les faibles qui tiennent la vraie foi, par une façon plus correcte mais inopportune de l'exprimer.

Au cours des siècles suivants cette théorie progresse. L'attitude adoptée par saint Cyrille après le concile d'Ephèse s'inscrit parfaitement dans cette ligne. L'acte d'union de 433 est une incontestable concession motivée par le bien supérieur de la paix dans la communauté de foi. L'évêque d'Alexandrie y sacrifie ses anathématismes, qui expriment sa théologie propre, et accepte une formulation de la foi qui se situe dans la perspective de l'école d'Antioche.

Ce geste de Cyrille, malgré le fanatisme d'un trop grand nombre de ses partisans présents et à venir, ne devait pas demeurer sans fruit. Un chalcédonien strict, un siècle plus tard, Hypatius d'Ephèse, allait en formuler le principe : distinguer entre la foi de l'Eglise et les opinions d'école. L'économie consiste dès lors non seulement à taire ses opinions personnelles

en matière de théologie, mais à admettre la légitimité de celles du camp adverse, du moment qu'elles respectent l'essentiel de la foi. Cette attitude a été sanctionnée par les décisions du concile de Latran de 649, qui juxtapose en deux canons successifs l'expression de la foi christologique dans la terminologie et la perspective cyrilliennes d'abord, puis chalcédoniennes ensuite.

Il y a là une grande leçon dont il me semble que l'œcuménisme contemporain peut faire son profit. Elle est dominée par ce souci de charité dont la paix de l'Eglise dans l'unité de foi est l'expression et dont Irénée, dès le second siècle, avait donné un exemple si remarquable[60].

60. J. A. Möhler s'est appliqué à étudier cette diversité dans l'unité chez les premiers Pères. Y de Montcheuil a consacré un article intéressant à ce sujet dans *L'Église est Une.* Hommage à Möhler, *La Liberté et la Diversité dans l'Unité,* Paris, 1939, pp. 234-254.

# CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

Gerasimos Konidaris, *Nouvelles recherches pour résoudre les problèmes concernant les sources du régime ecclésiastique du christianisme primitif* (en grec). Fasc. 1 et 2 du I^er^ tome. Athènes, 1956-1959.

Ces deux fascicules sont le début d'un grand ouvrage qui promet d'être très important pour les conversations œcuméniques et dont la lente parution ne saurait étonner lorsqu'on se représente avec quelle forêt vierge de littérature l'auteur avait à se débattre sur ce sujet et les difficultés résultant du caractère sporadique et occasionnel des sources.

Après une préface, le premier fascicule donne un aperçu des différentes sources de l'âge apostolique et de l'âge post-apostolique, les passant en revue dans l'ordre chronologique (pp. 12-76).

Dans le deuxième fascicule un court chapitre (pp. 81-91) range les sources selon leur provenance, soit de l'Orient, soit de l'Occident, par régions et par époques. Le chap. III (pp. 91-166) présente les conceptions protestantes, catholiques, anglicanes et orthodoxes sur la constitution de la primitive Église des deux premiers siècles. L'exposé et la critique des thèses protestantes sont plus développés en raison de la multiplicité des théories à examiner (pp. 91-134); ils nous semblent de bonne qualité. L'exposé de la position catholique aurait pu être plus étendu et plus direct, basé aussi sur un plus grand nombre de sources catholiques.

Si, du grand ouvrage projeté en trois volumes, nous n'avons au complet que les deux premiers fascicules, nous sommes cependant à même de nous faire une idée de ce que sera l'ensemble, grâce à quelques publications antérieures de l'auteur qui nous en donnent d'avance le résumé.

Après une longue maturation, le professeur G. Konidaris a d'abord fait devant l'Académie d'Athènes un exposé de ses recherches. Cet exposé figure dans les *Actes* de ladite Académie (1957, pp. 17-51). Il a également paru en tiré-à-part. Une deuxième édition, revue et complétée, en a été faite en 1959. Celle-ci contient, en sept pages, un résumé fait en allemand par l'auteur lui-même et paru auparavant dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*[1]. Ce résumé a été repris avec quelques amendements et en langue française dans la revue grecque *Theologia* (1957, pp. 346

1. 75^e^ *Band. Kanonistische Abteitung XLIV*, Weimar, 1958, pp. 338-342

et suiv.). L'auteur a également repris ses pensées dans la *Festschrift für Am. Alivisatos.*

Le mérite principal du professeur Konidaris consiste, à notre avis, dans le principe heuristique du groupement des sources par régions — occidentales et orientales — au lieu du groupement selon les différences apparentes dans le régime ecclésiastique. Cela lui a permis, tout en restant dans le cadre de la critique historique et littéraire, de se dégager des idées préconçues de la critique protestante. Ce nouveau groupement repose sur l'hypothèse (qui s'avérera vraie) que la réalité des différentes fonctions permanentes a dû précéder, dans la vie de l'Église, la fixation définitive des termes techniques propres qui devaient y correspondre.

Les conclusions de l'auteur ont été formulées par lui-même dans le résumé allemand que nous avons cité plus haut. En voici la traduction :

« Il est donc établi par mes recherches qu'à proprement parler il n'y a jamais eu dans la primitive Église qu'une organisation unique et permanente des fonctions. Leurs formes premières étaient les suivantes :

1° *Oi presbuteroi* (le mot *episkopoi* est rare en Occident). Cette désignation fut employée en Orient avant Ignace et en Occident après lui, aussi bien pour l'ensemble (*das Miteinandersein*) des presbytres et de leur chef (*sunamphoterôn*), c'est-à-dire le co-presbytre, que pour les presbytres sous (l'autorité) de l'évêque (*unter dem Bischof*).

2° *Iakovos-presbuteroi* ou *Polycarpos kai oi sun autôi presbyteroi* (également *episkopos ama tô presbuteriô* chez Ignace aux Phil. ou *Klimis... presbuteroi proïstamenoi tês Ekklêsias* chez Hermas).

Durant un long temps (en raison de sa situation : aucune grande mission, emploi de la langue grecque dans l'Église, aucun mouvement hérétique) l'Église, en Occident, conserva l'habitude de désigner les évêques par le terme *oi presbuteroi.*

Entre les années 70 et 110, tout au plus 45 évêchés ont été fondés dans le christianisme primitif; l'Église grecque d'Antioche a introduit la désignation *ho episkopos* et lui a donné cours. Cette désignation a prévalu en Occident à la fin du second siècle, tandis qu'en Orient, au troisième siècle encore, n'a pas cessé, de façon notable, d'être employé le terme *sunpresbuteroi.*

L'antiquité de la fonction épiscopale semble donc philologiquement et historiquement confirmée, car par Ignace nous remontons profondément jusqu'au cœur du premier siècle et nous pressentons ce qui se passait dans les dix dernières années (60-70) de l'époque apostolique alors que Siméon succédait à Jacques à Jérusalem (61-62) et Ignace à Evodios (68). Le plus vraisemblable est qu'à la formule des *Actes des Apôtres : Iakovos kai oi presbuteroi* a fait suite l'autre formule *Simeon kai oi sun autôi presbuteroi* (de même pour Polycarpe, comme plus haut). Ce sont là les tout premiers exemples des toutes premières apparitions de la direction de la communauté par l'évêque et ses presbytres, avant que la désignation *o episkopos* ne soit introduite et ne prenne lentement

cours, avant aussi que la formule « Ignace des Antiochiens » ne devienne courante dans la vie quotidienne de l'Église[2]. »

Nous nous proposons de revenir plus longuement sur ce sujet pour exposer et discuter plus largement les résultats des recherches du professeur G. Konidaris concernant les trois degrés de l'Ordre dans l'Église la plus primitive.

K. H.

2. *Peri tês pheromenês diaphoras morphon en tôi politeumati tou arkhikou khristianismou* (34-156, p. C.). Athènes, 1959, Résumé allemand, pp. 65-66.

*Cum permissu superiorum.*

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 1er trimestre 1962. — Imprimeur, n° 2.741.

# ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

| | |
|---|---|
| France et Communauté française . | 17 NF |
| Etranger ..... | 20 NF |
| Abonnement de soutien ..... | 25 NF |
| Le numéro ..... | 6 NF |

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Département Etranger Hachette, 79, boulevard Saint-Germain, Paris-6e.
*Allemagne :* W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
*Espagne :* Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
*Grande-Bretagne :* Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
*Grèce :* Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
*Norvège :* Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
*Pays-Bas :* H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
*Suède :* A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
*Liban :* Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
*Canada :* Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
*Etats-Unis :* Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
*Rép. Argentine :* Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

## SOMMAIRE

ISTINA : Sortir du ghetto ..... 129

CHRETIENTES ORIENTALES

H.-M. LEGRAND, o.p. : Le renouveau copte ..... 133

C. VOGEL : La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce ..... 151

Chronique bibliographique :
Revues orthodoxes roumaines ..... 183

ORIENT ET OCCIDENT

C.-J. DUMONT, o.p. : Catholiques et Orthodoxes à la veille du Concile. 189

RUSSIE ET CHRETIENTE

Chronique bibliographique :
*Revue du Patriarcat de Moscou* ..... 203

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

Fr. BIOT, o.p. : Signification ecclésiologique du renouveau cénobitique protestant ..... 215

Dom Emmanuel LANNE, o.s.b. : Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne (jusqu'au XIIe siècle) ..... 227

Chronique bibliographique :
Gérasimos KONIDARIS : Nouvelles recherches pour résoudre les problèmes concernant les sources du régime ecclésiastique du christianisme primitif (K. H.) ..... 254

*Imprimé en France.*